# ARCHIVES
## d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

# ARCHIVES

## D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE
## DU
## MOYEN AGE

XIV

DIX-HUITIÈME ANNÉE

1943




PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (Ve)
1943

# ARCHIVES

# D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

# MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

**Ét. GILSON**
*Professeur au Collège de France*

ET

**G. THÉRY, O. P.**
*Docteur en Théologie*

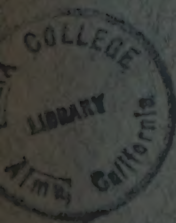
**A. COMBES**
*Professeur à l'Institut Catholique de Paris.*

14

ANNÉES 1943-1945

ÉTUDES DOCTRINALES ET LITTÉRAIRES
TEXTES INÉDITS






PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (V[e])
1945

# ARCHIVES
# D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE
# DU MOYEN AGE

## TOME I (1926-1927)

Ét. Gilson. Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin. — G. Théry. Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest. — E. Longpré. Thomas d'York et Matthieu d'Aquasparta. — M. D. Roland-Gosselin, Sur la double rédaction par Albert le Grand de sa dispute contre Averroès.

## TOME II (1927).

A. Wilmart. Les homélies attribuées à saint Anselme. — M. D. Chenu. La Théologie comme science au xiii[e] siècle. — J. Rohmer. Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme. — J. Guillet. La « lumière intellectuelle » d'après saint Thomas. — Ét. Gilson. Avicenne et le point de départ de Duns Scot. — F. Delorme. Le Cardinal Vital du Four. Huit questions inédites sur le problème de la connaissance.

## TOME III (1928)

Ét. Gilson. La cosmogonie de Bernardus Silvestris. — P. Synave. Le catalogue officiel des œuvres de saint Thomas d'Aquin : critique, origine, valeur. — J. Rohmer. La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckam. — M. D. Chenu. La première diffusion du thomisme à Oxford. Klapwell et ses « Notes » sur les Sentences. — P. Glorieux. Notices sur quelques théologiens de Paris de la fin du xiii[e] siècle. — G. Mollat. L'œuvre oratoire de Clément VI. — E. Vansteenberghe. Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque. — A. Wilmart. La lettre philosophique d'Almanne et son contexte littéraire. — G. Théry. Le Commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse.

## TOME IV (1929)

Ét. Gilson. Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant. — Le texte latin médiéval du *De intellectu* d'Alfarabi. — Jean Scot Eriugène source du Pseudo-Avicenne. — L. Massignon. Notes sur le texte original arabe du *De intellectu* d'Al Farabi. — R. Devreesse. Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche. — J. Koch. Jakob von Metz O. P., der Lehrer des Durandus de S. Porciano, O.P. — G. Théry. Le Commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse (*fin*).

## TOME V (1930).

Mgr G. Lacombe. Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton (Part I). — Beryl Smalley. Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton (Part II). — Mgr Lacombe and Beryl Smalley. Indices. — Alys L. Gregory. Indices of Rubrics of the principal Manuscript of Stephen Langton. — H. D. Simonin, O. P., Les « Summulae Logicales » de Petrus Hispanus. — V. Lossky. La notion des « Analogies » chez Denys le Pseudo-Aréopagite. — M. Bouyges, S. J., Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes? — J. Ancelet-Hustache. Les « Vitae Sororum » d'Unterlinden.

## TOME VI (1931).

G. Théry. Le manuscrit Vat. Grec 370 et saint Thomas d'Aquin. — A. M. Festugière. La place du *De Anima* dans le système aristotélicien d'après saint Thomas d'Aquin. — D. O. Lottin. La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux xii[e] et xiii[e] siècles. — H. D. Simonin. Autour de la solution thomiste du problème de l'amour. — M. Mélandre. Iépa ou Scot Erigène? — M. Grabmann. Die Opuscula *de Summo Bono sive de vita philosophi* und *De Sompniis* des Boetius von Dacien.

# L'ÂME RAISONNABLE CHEZ ALBERT LE GRAND

Les pages qui suivent n'ont d'autre objet que de servir de guide à ceux qui voudraient approfondir la doctrine albertinienne de l'âme raisonnable. Elles ne prétendent ni épuiser la question, ni même l'envisager sous tous ses aspects. On n'y trouvera que la rédaction de notes, prises sur ce sujet en vue de leçons faites au *Collège de France*, à Paris, et au *Pontifical Institute of Mediaeval Studies*, à Toronto. Il faut donc s'attendre aux inconvénients du genre. L'enseignement oral exige de sévères simplifications. Nous avons dû, sur chaque point, éliminer d'innombrables considérations de détail, qui figurent dans les exposés touffus d'Albert le Grand, mais dont on ne pouvait tenir compte sans offusquer les grandes directives de la doctrine, que nous nous proposions de dégager pour nous-même et pour nos auditeurs. Il s'agissait en effet de tenter un premier travail de déblaiement, afin de dégager une vue d'ensemble de la doctrine de l'âme chez Albert le Grand, et de faciliter une reprise détaillée des mêmes problèmes Albert le Grand est beaucoup moins connu qu'il n'est célèbre. Peut-être l'étudierait-on davantage, si des explorations préliminaires de ce genre offraient des points de départ provisoires aux chercheurs de bonne volonté. Ces premières enquêtes comportent des risques considérables Nous les avons acceptés, y compris le moins évitable de tous : paraître ignorer des problèmes que, dans le cadre de leçons réellement faites devant des auditoires réels, il était pratiquement impossible de discuter. Celui que pose la relation du *Corpus* péripatéticien d'Albert à ses œuvres théologiques en est un ; celui d'une évolution possible de la pensée d'Albert en est un autre ; et le rapport de la *Somme* d'Albert à celle d'Alexandre de Hales en est un troisième, qui exigerait à lui seul un immense travail, aujourd'hui à peine ébauché. Nous avons dû renoncer à discuter pour elles-mêmes ces questions, mais on verra que nous n'en ignorions ni l'existence, ni les données principales. Peut-être même est-ce aider à les résoudre, que de chercher à comprendre quelque chose de la pensée d'Albert le Grand à l'aide de ceux de ses textes, si incomplets d'ailleurs soient-ils, dont nous disposons actuellement,

## I. — Le cadre doctrinal du problème.

Pour s'orienter dans la doctrine albertinienne de l'âme humaine, il peut être commode d'en examiner d'abord le point d'aboutissement. La dernière des grandes œuvres d'Albert, la *Summa theologiae* (commencée vers 1270 et laissée inachevée), offre des indications précises sur ce point [1]. Après avoir critiqué, en s'inspirant d'Averroès, plusieurs conceptions du rapport des formes à la matière, Albert le Grand en arrive à celle d'Aristote. C'est d'ailleurs celle à laquelle lui-même se rallie, puisque, comme il ne se lasse pas de le redire, sa propre position n'est autre, en matière de philosophie, que celle des péripatéticiens. Ainsi donc, après Anaxagore, Démocrite, Épicure, Socrate et Platon, enfin Aristote vint, qui redressa les erreurs de ses prédécesseurs et découvrit la vérité. Rien de plus instructif que le résumé de la position péripatéticienne telle que la voit alors Albert le Grand. Nous citerons d'abord en entier, tel qu'il se lit dans l'édition Jammy, ce texte qui résume la cosmologie d'Albert vers la fin de sa carrière. Nos propres analyses n'en seront guère qu'un commentaire historique, et nous fixerons ainsi le cadre à l'intérieur duquel notre enquête ne cessera plus de se mouvoir :

Omnia haec superveniens correxit Aristoteles, dicens formam esse in materia in potentia formali et effectiva : quamvis enim materia secundum quod materia est, nullo modo potest esse causa formae, sicut nec e converso forma potest esse causa materiae secundum esse et substantiam, tamen in materia sunt quaedam principia formalia et effectiva, quae faciunt materiam esse hujus materiam vel illius, secundum analogiam quam habet ad hanc formam vel illam. Et haec principia secundum eum colliguntur ex tribus, scilicet [1°] ex calore vel virtute caelesti, in quibus est virtus motoris primi, vel motoris secundi, et tertii et sic deinceps, quae virtus immittitur materiae per respectum luminis caelestis ad materiam, et virtute cujus principia quae sunt in materia, movent et mutant materiam ad hanc speciem vel illam. Colligitur etiam [2°] ex virtutibus elementalibus sicut calore ignis digerente et purificante materiam ; spirituali humido aeris spirante in materia et undique deferente virtutem ; corporali humido aquae continuante

(1) Sur les œuvres d'Albert le Grand et leur chronologie, voir P. G. MEERSEMANN, O.P., *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni, O.P.*, Beyaert (Bruges) et L. Dillen (Paris), 1931. — Nous citerons Albert le Grand d'après le texte de l'édition Jammy, Lyon, 1651. Les références détaillées données pour chaque passage cité permettent d'ailleurs de le retrouver sans peine dans l'édition Borgnet. — Sur la doctrine albertinienne de l'âme, voir A. Ch. PEGIS, *S. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, St-Michael's College, Toronto (Canada) 1934 ; ch. III, *St. Albert the Great and the Problem of the Soul as Form and Substance*.

partes materiae, et terrestri siccitate continente in figura et consistentia partes materiae. Colligitur etiam [3°] ex formativa quae est ex generante in semine ex quo fit generatio. Et est in his complexus sicut in fato : formativa enim movet virtute et informatione quasi instrumentaliter virtutibus elementalibus. Virtutes elementales instrumentaliter se habent ad virtutes caelestes. Et in his omnibus principatur causa prima secundum providentiam, qua singula producit ad esse, alia ratione producens asinum et alia equum, ut dicit Augustinus, praeter hoc solum, quod animam rationalem sive intellectualem secundum seipsum producit prima causa Deus ad imaginem et similitudinem suam, non ad imaginem virtutum caelestium, vel elementalium, vel virtutum formativarum generantium.

Et hoc est quod dicit Aristoteles in libro *De causis*, quod Primum est dives in se, et dives in omnibus aliis, et quod Primum regit res omnes, praeterquam quod permisceatur cum eis. Propter quod dicit Aristoteles in 11 *Primae philosophiae*, quod omnis generatio est ex convenienti. Et hoc multipliciter ibidem probatur in Commento, tam in generatis univoce, sive per se, quam in generatis aequivoce, sicut ex putrefactione, et monstris quae per occasionem fiunt. In omnibus enim haec principia influxa sunt in materiam generabilium, ex quibus ipsa materia fit conveniens ad hanc formam vel illam, et per quae ipsa forma producitur in esse.

Et si quis subtiliter hoc inspiciat, prima causa in his principatum tenens, ex providentia sua et largitate bonitatis ejus, in omnibus dat esse formae per creationem, quia creatio est proprius actus ejus. In aliis autem secundis et deinceps principiis, quae sine ipsa nihil possunt, operatur ad formae determinationem et distinctionem, praeter hoc quod animam intellectualem seipsa producit operatione propria. Et hoc est quod dicit Aristoteles in 16 *Animalium*, quod solus intellectus est ingrediens ab extrinseco, extrinsecum vocans primum principium materiae nullo modo commixtum ; et ex hoc habet intellectus, quod nullius corporis est actus, et quod subjectum est veritatis aeternae secundum Platonem ; et anima intellectualis ex hoc habet radicem immortalitatis, ut dicit Alpharabius in libro *De intellectu et intelligibili*.

Et hanc fateor esse meam opinionem, quia et philosophiae congruit, et catholicae fidei et Sanctorum dictis in nullo contradicit : sic enim Deus operatur omnia in nobis, ut dicit Apostolus *Philipp.*, II, 13 (1).

Le cadre cosmologique délimité par ces lignes ne manque pas de fermeté. Albert le Grand en fait honneur à Aristote, dont il invoque l'autorité dès la première ligne et qu'il cite plusieurs fois ensuite. On voit pourtant aussitôt que l'Aristote en question est celui d'Albert le Grand plutôt que celui de l'histoire. En se disant péripatéticien, comme il ne cesse guère de faire au cours de ses nombreux écrits, Albert se réclame d'un Aristote qui, outre la *Physique* et la *Métaphysique*, aurait écrit le *Liber de Causis*, c'est-à-dire une compilation néoplatonicienne directement

(1) ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, P. II, t. I, q. 4, m. 2, a. 1 ; t. 18 pp. 47-48. La dernière citation renvoie à saint Paul : « Deus est enim, qui operatur in nobis et velle, et perficere, pro bona voluntate » (*Philipp.*, II, 13).

inspirée de Proclus. Ce fait est d'importance capitale. Il explique en effet que, précisément parce qu'il se réclame d'Aristote, Albert le Grand ait si souvent accueilli dans sa doctrine des principes directeurs authentiquement platoniciens.

C'est d'ailleurs ce que l'on peut constater sans sortir de notre texte. Albert s'y propose d'expliquer comment il se fait que telles ou telles formes spécifiquement distinctes investissent telles matières plutôt que telles autres, afin de les informer, de les organiser et de les mouvoir. Sa réponse se distingue, selon qu'il s'agit des formes matérielles proprement dites ou de l'intellect humain. Dans le premier cas, on résoudra le problème en alléguant les diverses énergies qui, travaillant la matière du dehors ou du dedans, préparent telle ou telle de ses parties à recevoir telle ou telle forme. Ces énergies instrumentales sont principalement de trois sortes : celles que rayonnent les corps célestes, les vertus élémentaires, la vertu formative de la semence. Ces diverses forces constituent d'ailleurs un système lié, comme l'ensemble de celles que les philosophes nomment destin : la vertu formative des semences est mue par les vertus élémentaires, qui le sont à leur tour par les vertus des corps célestes, en remontant ainsi de sphère en sphère jusqu'au Premier Moteur. Enfin, notons que ces énergies liées sont toutes réglées par Dieu, cause première, dont la providence départit aux matières ainsi préparées les formes qui leur conviennent. La distinction de ces formes s'explique elle-même par celle des Idées divines. Dieu, comme l'enseigne Augustin, produit chaque être selon une formule définie (*ratio*), qui est autre pour l'âne par exemple, autre pour le cheval et ainsi de suite. Le problème posé se résout donc ici de la manière suivante : il y a, dans la matière, des êtres générables et corruptibles, des forces instrumentales, qui l'adaptent à recevoir telle ou telle forme, et la providence confère aux matières ainsi disposées des formes spécifiquement distinctes, selon la distinction des Idées en Dieu.

Ici, pourtant, Albert le Grand introduit une restriction notable. Dieu, vient-il de dire, produit chaque être à l'existence selon sa formule propre, *alia ratione producens asinum et alia equum* ; sur quoi il ajoute que tel n'est pas le cas de l'âme raisonnable ou intellectuelle : *praeter hoc solum, quod animam rationalem sive intellectualem secundum seipsum producit prima causa Deus ad imaginem et similitudinem suam, non ad imaginem virtutum caelestium, vel elementalium, vel virtutum formativarum generantium.* A le prendre littéralement, et sous réserve de ce que l'étude d'autres textes pourra nous inviter à en dire, ce texte suggère que, chaque fois qu'il s'agit d'une autre forme que l'âme raisonnable de l'homme, Dieu la produit, à l'image des énergies célestes, élémentaires ou séminales, selon

une formule (*ratio*), ou idée distincte, qui est celle de l'espèce même ; mais que, s'il s'agit au contraire d'une âme raisonnable, Dieu la produit directement, à sa propre image et ressemblance, selon d'ailleurs que le dit l'Écriture (*Gen.*, I, 27).

Revenant un peu plus loin sur la même idée, Albert le Grand en précise la portée. Si l'on y regarde de près, observe-t-il, l'origine unique de toute information de la matière est Dieu qui, selon la largesse de sa bonté et suivant sa providence, donne à toutes choses l'être de la forme par voie de création, *quia creatio est proprius actus ejus.* Ajoutons seulement que cette information universelle de la matière par Dieu s'effectue selon deux modes différents. Dans le cas des formes ordinaires (non intellectuelles), bien que les causes secondes ne puissent rien faire sans la cause première, Dieu n'opère que pour déterminer et distinguer, par l'instrumentalité de ces causes secondes elles-mêmes, des formes qui sont tirées par elles de la puissance de la matière. En d'autres termes, Dieu crée ces formes parce qu'il crée et les causes secondes éductrices des formes et la matière que ces formes investissent. Il n'en va pas ainsi des âmes humaines. Dans ce deuxième cas, toute instrumentalité intermédiaire des causes secondes se trouve éliminée. C'est Dieu lui-même qui produit chaque âme raisonnable directement et par son opération propre : *praeter hoc quod animam intellectualem seipsa* [sc. *Prima Causa*] *producit operatione propria.* De ce fait découlent pour l'âme raisonnable trois privilèges inséparables de son essence, dont on ne devra jamais oublier qu'ils prennent racine dans ce fait fondamental, que l'âme humaine est créée par Dieu directement, et non pas selon l'idée particulière de telle ou telle espèce, comme l'âne ou le cheval, mais à sa propre image et ressemblance. Le premier de ces trois privilèges est, pour l'âme humaine, d'être douée d'un intellect qui ne soit pas l'acte d'un corps : *et ex hoc habet intellectus, quod nullius corporis est actus* ; le deuxième est, pour cet intellect, d'être soumis à la vérité éternelle, comme le dit Platon, *et quod subjectum est veritatis aeternae, secundum Platonem* ; le troisième est, pour l'âme intellectuelle, de trouver, dans cette accessibilité même à la vérité éternelle, la racine de son immortalité, comme l'enseigne Alfarabi : *et anima intellectualis ex hoc habet radicem immortalitatis, ut dicit Alpharabius.*

Si précieuse par la netteté de sa ligne, cette esquisse doctrinale ne l'est pas moins par la profession de foi qui la conclut : *Et hanc fateor esse meam opinionem.* Le problème, parfois épineux, de savoir si Albert le Grand ne fait que rapporter les thèses qu'il expose, ou s'il les prend à son compte et, dans l'affirmative, jusqu'à quel point il s'y engage, est ici réglé sans équivoque possible par Albert le Grand lui-même. Ces thèses

sont vraiment siennes. Non seulement il le dit, il l'avoue, signe à peu près certain qu'il les maintient contre des oppositions dont il n'ignore pas l'existence, mais auxquelles il refuse de se rendre. En effet. vers 1270, saint Thomas d'Aquin († 1274) a déjà dit sur ces questions tout ce qu'il en devait jamais dire, et pour peu que l'on connaisse sa doctrine, on voit aussitôt quelles réserves il formulerait sur chacune des positions d'Albert le Grand que nous venons de rapporter. Non certes sur le principe scripturaire et théologique qui domine tout le problème, car il va de soi que saint Thomas l'admettait sans réserve : Dieu crée l'âme directement et à son image et ressemblance ; mais suit-il de là, pour saint Thomas, que l'intellect ne soit pas l'acte du corps, qu'il soit ouvert à la vérité éternelle au sens où l'entendait Platon, et que telle soit la racine de son immortalité, comme le voulait Alfarabi ? On arriverait sans doute, avec les distinctions nécessaires, à concilier les deux doctrines, mais on ne ferait jamais que les formules adéquates de l'une soient les formules adéquates de l'autre. Il est donc certain que, vers la fin de sa longue carrière, Albert le Grand avait conscience de maintenir sa doctrine de l'âme humaine contre des oppositions qu'elle peut avoir effectivement rencontrées.

Autant qu'on en puisse juger d'après ce seul texte, la conviction d'être ici dans le vrai naissait pour Albert le Grand au point de rencontre de la foi chrétienne et de la philosophie d'Aristote, prise au sens où lui-même l'entendait. L'Écriture dit que Dieu crée l'âme humaine à son image et ressemblance ; Aristote dit que l'intellect humain vient du dehors ; il est donc certain que l'âme raisonnable n'est pas tirée, comme les autres formes, de la puissance de la matière. Mais le texte de l'Écriture exige davantage. Il veut manifestement que cette production de l'âme humaine par Dieu soit immédiate. En effet, c'est d'une création qu'il s'agit ; or la création est l'œuvre propre de Dieu ; elle exclut l'instrumentalité de tout intermédiaire. La révélation chrétienne oblige donc ici le docteur chrétien à corriger, sur un point au moins, la doctrine avicennienne du *dator formarum*. Qu'il y ait une ou plusieurs Intelligences séparées, chargées par le créateur de répartir entre des matières appropriées certaines des formes qu'il crée, c'est possible ; mais il n'est pas possible que ce soit vrai pour toutes les formes, et ce ne l'est certainement pas en ce qui concerne les âmes raisonnables. On lit en effet dans l'Écriture : « *Qui finxit sigillatim corda eorum, et intelligit omnia opera eorum* (*Ps.* 32, 15). Et constat, quod secundum expositionem Augustini per corda intelliguntur animae. Patet ergo quod non sic est tenendum, quod Intelligentia dat omnes formas, et maxime animas rationales ». La discussion philosophique est donc dominée par ce fait théologique : c'est une erreur contre la foi chrétienne, d'admettre que l'Intelligence séparée donne à la matière des

corps humains les âmes humaines, et qu'elle les tire de la puissance de la matière, en ce sens qu'elle y introduirait une âme raisonnable lorsqu'elle rencontrerait une matière toute proche de l'équilibre de la matière céleste (1). Il faut donc éliminer le ou les intermédiaires introduits par Avicenne entre Dieu et les âmes humaines. Pour un chrétien, l'Intelligence agente d'Avicenne ne peut être que Dieu. Ce point est si important et la terminologie dont use Albert le Grand est si caractéristique, qu'ici encore le mieux est de lui laisser la parole :

Et hoc concedendum est. Unde dictum Avicennae non potest esse verum, nisi uno modo, quod Intelligentia dicatur esse Deus intelligens, per intellectum idealem unicuique propriam formam attribuens ; et hoc modo etiam per intelligentiam creat animam rationalem, quia per intelligentiam quae in ipso est, et quae ipse est, et ad conformitatem et imaginem illius creat eam. Et sic etiam in libro *De causis* dicitur, quod per intelligentiam prima causa creat animam, et posuit eam ut stramentum ipsius, et quod Intelligentia illuminationes et splendores imprimit in animam, sicut anima vitam, et motum, et sensum imprimit in naturam corporis. Et hac ratione dictum est, quod inter mentem hominis et Deum nihil est medium ; neque Angelus, neque Intelligentia quam ponunt philosophi, cujuscumque ordinis, immediatior est quam mens hominis. Ex ordine tamen quo nobilitate naturae et simplicitate, et angeli secundum theologos et Intelligentiae secundum philosophos superiores sunt hominibus, et angeli et Intelligentiae habent immittere splendores in animas. Quia sicut dicit Dionysius in *Caelesti Hierarchia*, divinitatis lex est in omni ordine naturae per prima media, et per media ultima reducere (2).

On ne peut rêver enchevêtrement de thèmes doctrinaux plus intimement mélangés. Celui qui relie ce passage au texte que nous avons précédemment analysé, est la création de l'âme humaine à l'image et ressemblance de Dieu. Ici, pourtant, il se présente sous une forme un peu plus précise, ou du moins un peu autre, parce qu'Albert s'y efforce de christianiser la notion gréco-arabe de l'Intelligence agente séparée, donneuse des formes. Pour qu'une telle notion puisse s'insérer dans une cosmologie chrétienne, il faut que cette Intelligence agente s'identifie avec Dieu même. Ce point accordé, il devient légitime de dire que Dieu crée l'âme humaine par l'Intelligence, puisque cette Intelligence n'est autre que la sienne, ou, pour mieux dire, n'est autre que lui. On a dès lors le choix entre ces deux formules équivalentes : Dieu crée l'âme hu-

---

(1) ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, P. II, t. 1, q. 4, m. 2, a. 3, ad 6 ; t. 18, p. 50. — Cf. AUGUSTIN, *Enarr. in Ps.* 32, 21 : « *Qui finxit singillatim corda eorum.* Manu gratiae suae, manu misericordiae suae finxit corda, plasmavit corda nostra, finxit singillatim, singula quaedam corda dans nobis, quae tamen non dirimunt unitatem ». *Pat. lat.*, t. 36, col. 296.

(2) *Ibid.*, Solutio, pp. 50-51.

maine à son image et ressemblance, Dieu crée l'âme humaine à l'image et ressemblance de son intelligence. Avicenne ainsi ramené à la *Genèse*, Albert y ramène ensuite le *Livre des Causes*, c'est-à-dire, comme il le croit, Aristote. En effet, d'accord avec la triade divine de Plotin, cet écrit néoplatonicien enseigne que la Première Cause produit l'Ame par le moyen de l'Intelligence (*νοῦς*), si bien que l'Ame est naturellement ouverte aux illuminations qui lui viennent de sa cause. Comme il vient de réduire l'Intelligence à Dieu, première cause, Albert estime avoir accordé par là avec la *Genèse*, non seulement Avicenne, mais encore Aristote, auteur présumé du *Liber de causis*. Du même coup, il s'autorise à accueillir dans sa psychologie au moins une certaine doctrine de l'illumination, dont on peut prévoir, puisqu'elle dérive en fait de Proclus, que l'ouverture sera considérable. Enfin, puisque tout est rentré dans l'ordre grâce à cette réduction de l'Intelligence séparée à Dieu, Albert peut immédiatement rattacher aux thèmes qui précèdent deux autres thèmes, l'un d'Augustin, l'autre de Denys l'Aréopagite. Avec Augustin, il affirme que Dieu préside aux âmes humaines *nulla natura interposita*, mais Albert l'entend en ce sens proprement ontologique, que l'être de l'âme est créé par Dieu sans qu'aucun intermédiaire s'insère, fût-ce à titre purement instrumental entre le créateur et sa créature. Avec Denys l'Aréopagite, il maintient au contraire que, dans l'ordre des illuminations divines, la lumière descend de Dieu aux hommes par les Intelligences séparées, comme disent les philosophes, ou, comme disent les théologiens, par les Anges, selon la loi divine de la hiérarchie universelle.

Ces vues schématiques ne suffisent pas encore à nous renseigner exactement sur ce qu'Albert le Grand pense de l'âme humaine, mais elles suffisent à nous orienter dans une enquête sur ce qu'il en pense.

Pour avoir écrit les lignes qu'on vient de lire, il faut qu'Albert se soit d'abord fait une idée bien curieuse du péripatétisme, puisque tout le néoplatonisme de Proclus y trouve accueil. Il faut en outre que, dans son interprétation de ce péripatétisme si particulier, Albert n'ait pas hésité à pratiquer les remaniements nécessaires pour l'accorder au dogme chrétien. Ainsi venons-nous de le voir réduire à la deuxième personne de la Trinité chrétienne l'Intelligence agente d'Avicenne et le *νοῦς* de Plotin. Ces remarques élémentaires nous invitent donc à prévoir que la doctrine albertinienne de l'âme humaine sera tout entière commandée par la thèse essentiellement théologique de l'image de Dieu en l'homme, et qu'elle cherchera de quoi élaborer rationnellement cette thèse dans un péripatétisme néoplatonisant analogue à celui d'Avicenne, remanié d'ailleurs pour les besoins de la cause aussi souvent et aussi profondément que le dogme chrétien l'exigera.

## II. — La définition de l'âme.

Pour établir la définition de l'âme, Albert rassemble, compare et discute les définitions qu'en ont données ses prédécesseurs. Pour nous en tenir à l'essentiel, nous laisserons de côté les définitions attribuées aux Pères ou à des philosophes d'importance secondaire, et nous porterons notre attention sur les trois qu'il emprunte au péripatétisme. La première est tirée d'Avicenne, les deux dernières viennent d'Aristote.

### 1. — La définition avicennienne de l'âme.

Albert formule ainsi la définition avicennienne de l'âme : « Avicenna in *VI Naturalium* animam sic definit : anima est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis, habentis opera vitae » (1). Il est clair qu'Avicenne emprunte d'Aristote cette définition. Albert a donc raison de dire qu'elle revient au même que les deux définitions d'Aristote qu'il commentera ensuite. La question se pose néanmoins de savoir en quel sens Avicenne entend sa propre définition, et si le sens qu'il lui donne est celui même qu'elle a chez Aristote. Le commentaire qu'en a donné Avicenne a lourdement pesé sur la psychologie d'Albert le Grand ; il est donc nécessaire d'étudier d'abord pour elle-même, au moins dans ses traits essentiels, la conception avicennienne de l'âme humaine (2).

Nous avons déjà attiré l'attention sur l'influence exercée par Avicenne au moyen âge (3). Plusieurs philosophes et théologiens chrétiens ont été

---

(1) Albertus Magnus, *Sum. theol.*, P. II, t. 12, q. 67, m. 2, a. 1 ; éd. Jammy, t. 18, p. 345.

(2) Cf. M.-D. Roland-Gosselin, *Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne*, dans *Mélanges Mandonnet* (Paris, J. Vrin, 1930), t. II, pp. 47-54.

(3) Voir notamment, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen age*, t. I (1926), pp. 5-127. — *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, même collection, t. IV (1930), pp. 5-149. — Depuis que ces études ont été publiées, la thèse qu'elles proposaient a été critiquée par Mr M. de Wulf, *L'Augustinisme « avicennisant »*, dans *Revue Néoscolastique de Philosophie*, Février 1931. L'auteur conteste que, pour les contemporains, témoins des événements, et dont le témoignage a par conséquent une valeur telle qu'elle prime tout, la doctrine augustinienne de l'illumination ait été une « question brûlante ». Pour prouver cette thèse, M. de Wulf énumère des auteurs contemporains qui ne parlent pas de la question ; c'est trop facile ; mais que ferons-nous de ceux qui en parlent ? Il suffit de parcourir le recueil *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam* (Quaracchi, 1883), pour y trouver plus de deux cents pages de controverses sur la question. S. Bonaventure, Matthieu d'Aquasparta, Eustache d'Arras, Roger Marston, Jean Peckham, Richard de Middleton, à qui l'on doit joindre Roger Bacon, Henri de

convaincus, que le péripatétisme néoplatonisant d'Avicenne représentait fidèlement la pensée authentique d'Aristote. La définition avicennienne de l'âme humaine, si du moins on l'entend au sens que lui donnait Avicenne lui-même, marque l'un des points sur lesquels l'alliance de Platon et d'Aristote s'est avérée la plus efficace. Elle est exposée et justifiée par le philosophe arabe dans le traité connu sous le titre de *Liber VI Naturalium*, et qui tient dans son œuvre la même place que le *De anima* dans celle d'Aristote. La méthode que suit Avicenne consiste à démontrer d'abord l'existence de l'âme et à passer de là à la définition de son essence. Il serait imprudent de suivre une autre voie que la sienne. On s'exposerait, entre autres inconvénients, à prendre certaines déterminations provisoires de la nature de l'âme pour sa véritable définition.

Parmi les êtres qui nous sont donnés dans l'expérience, certains sont inertes, certains au contraire se nourrissent, croissent, engendrent d'autres êtres qui leur sont semblables, ou même sentent et se meuvent volontairement. Or ce n'est pas dans leur corporéité que peut se trouver le principe des opérations qu'ils accomplissent ; il faut donc, pour les expliquer, que nous supposions dans ces êtres vivants la présence d'un principe d'où proviennent toutes les actions de ce genre. On donne à ce principe le nom d'âme. Ce nom ne le désigne par conséquent que dans la mesure stricte où il peut rendre raison de pareilles opérations. Ce n'est donc pas nécessairement l'essence de l'âme que nous atteignons ici, mais bien plutôt un de ses accidents, dont nous pourrons d'ailleurs repartir ensuite pour essayer d'atteindre son essence (1). Ainsi, dès le début, s'affirme la

---

Gand et Pierre Jean Olivi, sont aussi des contemporains, et dont le témoignage garde toute sa valeur. De quel droit les récuser ? Ajoutons à cela que Mr de Wulf n'a pas seulement tacitement récusé les témoins qu'il ne cite pas, il a passé sous silence, dans le témoignage de l'un de ceux qu'il cite, ce qui ne s'accordait pas avec sa propre thèse. Puisque Peckham est pour lui un « témoin d'une valeur exceptionnelle » (*art. cit.*, p. 26), que ne cite-t-il son texte de 1285 : « Quae sit ergo solidior et sanior doctrina, vel filiorum beati Francisci, sanctae scilicet memoriae fratris Alexandri ac fratris Bonaventurae et consimilium... : vel illa novella quasi tota contraria, quae quidquid docet Augustinus *de regulis aeternis, de luce incommutabili, de potentiis animae*, de rationibus seminalibus inditis materiae, et consimilibus innumeris, destruit pro viribus et enervat, pugnas verborum inferens toti mundo ? » (*Chart. Universitatis Parisiensis*, t. I, b. 523, p. 634). Puisque Mr de Wulf tient le témoignage des contemporains pour « une méthode expéditive et nette » (*art. cit.*, p. 26) et qu'il considère Peckham comme « un témoin d'une valeur exceptionnelle », ce témoignage de Peckham (sans même tenir compte de ses *Quaestiones de Anima*) devrait suffire à régler la question.

(1) « Restat igitur ut sit in essentia eorum principium praeter hujus corporeitatem. Et id a quo emanant istae actiones dicitur anima et omnino quidquid est principium emanandi a se actiones quae non sunt uniusmodi et sunt voluntariae, imponimus ei

préoccupation dominante d'Avicenne : distinguer l'essence de l'âme des fonctions animatrices à partir desquelles nous la connaissons.

Pour le moment, en effet, nous n'affirmons rien de plus que l'existence d'un principe incorporel, moteur du corps, capable de rendre raison des actions diverses et volontaires de l'être humain, mais nous ne prétendons pas appréhender ce principe.Lorsque le physicien affirme qu'une chose a un moteur, parce qu'il voit qu'elle se meut, il ne sait rien encore de la nature du moteur dont il affirme l'existence. Nous sommes exactement dans la même situation vis-à-vis de l'âme : une fois renseignés sur son existence en tant que principe des opérations vitales, nous ne savons toujours pas quelle est l'essence de ce principe.

Ce que l'on peut affirmer immédiatement, c'est que le principe animateur des êtres vivants est une partie constitutive de ces êtres. En effet, si c'est vraiment l'âme qui permet d'expliquer leurs opérations propres, c'est par elle qu'ils sont ce qu'ils sont. Or, dans tout être, il y a deux parties constitutives : l'une en raison de laquelle un être est en puissance ce qu'il est, l'autre par laquelle il l'est en acte. On ne peut douter que le corps du vivant n'appartienne à l'ordre de la puissance, puisqu'il est ce dont l'âme explique les opérations. Il faut donc que l'âme soit de l'ordre de l'acte. Il ne sert de rien d'objecter que, pour être corps, le corps doit avoir déjà une forme et être par conséquent en acte, car le corps n'est pas acte en tant que corps, mais en vertu de sa forme. Il faut alors dire que le corps est la partie potentielle du tout animal dont l'âme est acte (1). Ainsi l'âme est ce par quoi un corps végétal ou animal est actuellement tel, et ce sera là notre première approximation.

Quel nom donner à ce principe pour caractériser son pouvoir actualisateur ? On lui en donne plusieurs, et principalement ceux de *forma*, *perfectio*, *virtus*, *vis* ou *potentia*. Ces noms ne sont pas indifféremment interchangeables et il est utile de connaître la signification propre de chacun d'eux.

Les termes *vis* et *potentia* désignent l'âme en tant que principe des

---

hoc nomen : anima. Et hoc nomen est nomen hujus rei non ex ejus essentia, nec ex praedicamento in quo continetur postea. Nunc autem non affirmamus nisi esse rei quae est principium ejus quod diximus, et affirmamus esse rei ex hoc quod habet aliquid accidens. Oportet autem ut per hoc accidens quod habet, accedamus ad certificandum ejus essentiam et ad cognoscendum quid sit. Fortassis enim jam didicimus quod id quod movetur habet motorem, nec tamen propter hoc scimus essentiam hujus motoris quid sit. » AVICENNE, *Lib. VI Naturalium*, I, 1 ; Venise, 1508, f° 1 r b. — La catégorie sous laquelle l'âme sera comprise est celle de substance ; voir *op. cit.*, cap. 3 : *Quod anima continetur in praedicamento substantiae.*

(1) *Ibid.*, f. 1.

modifications du corps animé qui émanent d'elle ; ou encore, on peut dire que l'âme est *vis* en tant qu'elle est capable de recevoir les formes sensibles et intelligibles. En ce deuxième sens, on parle communément d'âme sensitive ou d'âme raisonnable.

Le terme *forma* désigne l'âme dans son rapport à la matière où elle existe, et par suite de son union avec laquelle une substance végétale ou animale se trouve constituée.

L'âme reçoit encore le nom de *perfectio*. Elle l'est en ce sens que, dans les espèces, c'est elle qui détermine le genre, et qui le parfait. Ceci reste vrai, qu'il s'agisse d'espèces supérieures ou d'espèces inférieures, car la nature du genre est de soi imparfaite et inachevée ; il faut que la nature de la différence s'y adjoigne pour l'achever et c'est cette addition qui détermine l'espèce (1).

Parmi ces différentes dénominations, il nous faut choisir la plus caractéristique. Par rapport au mouvement de l'animal, l'âme est principe moteur (*vis*, *potentia*), mais cette détermination, comme nous l'avons déjà noté, nous instruit moins sur son essence que sur une de ses fonctions. Par rapport à sa matière, l'âme est forme ; mais, en tant que telle, elle existe dans cette matière et pour elle, ce qui n'est évidemment pas sa manière la plus noble d'exister. Reste donc, pour la dénommer en elle-même, le titre de perfection. La désigner de ce nom, c'est dire ce qui lui appartient en propre : le pouvoir de constituer l'espèce comme telle, c'est-à-dire de faire qu'un être soit ce qu'il est. En outre, on comprend par là dans une dénomination unique toutes les autres dénominations ; car si l'âme de l'homme, par exemple, est ce qui fait que tel animal est un homme, elle est nécessairement aussi la forme qui fait de son corps un corps humain, et des puissances, ou facultés, qui rendent l'homme capable d'accomplir des opérations vraiment humaines. Il faut donc dire avant tout de l'âme qu'elle est « perfection. »

Pour peu que l'on scrute la pensée d'Avicenne, on voit aisément où il en veut venir. Définir l'âme comme forme, c'est en lier l'essence à la matière dont elle est la forme, et c'est ce qu'il veut éviter. Ce dont l'essence est d'être forme ne peut pas ne pas avoir une matière à informer ni subsister sans elle ; si, au contraire, l'âme n'est forme que parce qu'elle est d'abord quelque chose de plus, sa « formalité » ne lui est pas coessentielle mais, comme il le disait plus haut, accidentelle. Dès lors, le sort de

---

(1) Ibid., f. 1. — Il s'agit ici, bien entendu, de la *perfectio prima* par laquelle une chose est ce qu'elle est, non de la *perfectio secunda*, ou faculté d'agir en vertu de la nature que confère la perfection première : *ibid.*, f. 1 verso *b* : « Perfectio autem est duobus modis ... » et f. 2 r*b* : Secundum autem signat intentionem... ».

l'âme cesse d'être lié à celui de la matière qu'elle informe ; son indépendance à l'égard du corps, sa substantialité sont par là même assurées.

C'est ce qui fait qu'Avicenne propose de définir l'âme comme perfection ; car *omnis forma est perfectio, sed non omnis perfectio forma* (1). L'architecte d'une ville en est la perfection ; il n'en est pas la forme ; le charpentier qui fabrique un bateau en est la perfection, il n'en est pas la forme et, en général, dans tous les cas où l'essence de la « perfection » existe separée et par elle-même, elle n'est ni la forme d'une matière, ni une forme dans la matière. Toute perfection de ce genre existe pour soi, de sorte qu'elle reste ce qu'elle est alors même qu'elle ne joue pas le rôle de forme ; au lieu qu'une forme matérielle, bien qu'elle soit la perfection de sa matière, ne peut pas être une perfection subsistant par soi et à part de la matière qu'elle informe. Or nous sommes d'accord que, par rapport à son corps, l'âme est fin, car il n'est là qu'en vue d'elle ; perfection, car c'est elle qui en fait un corps humain ; principe actif et force motrice, car c'est elle qui lui fait accomplir des opérations humaines. C'est dire que, pour une telle perfection, la dénomination de forme est insuffisante. Lorsqu'on l'applique à l'âme, le mot forme n'en désigne que le rapport à un corps extrêmement éloigné de sa dignité propre. L'âme n'est forme qu'en tant qu'elle est dans la matière : pour la désigner en tant que chose distincte, dont certaines opérations découlent, et qui définit une espèce, c'est donc le nom de perfection qu'il convient de lui attribuer (2).

En définissant l'âme comme perfection, nous laissons ouverte la possibilité de sa substantialité ; pourtant, nous n'avons pas prouvé pour

---

(1) *Op. cit.*, f. 1 v *a*.

(2) « Deinde dicimus quod omnis forma est perfectio, sed non omnis perfectio forma. Magister enim fabricandi perfectio est civitatis et carpentarius lignorum perfectio est navis, et cujuscumque perfectionis est essentia separata per se ipsa, certe non est forma materiae nec in materia. Forma etenim quae est in materia est forma impressa in illa et existens propter illam ... Sed jam consenserunt in hoc ut haec res, scilicet anima, comparatione materiae sit forma, comparatione vero totius collectionis sit finis et perfectio, et comparatione movendi sit principium efficiens et vis movens. Et quandoquidem sic est, tunc forma significat comparationem ad rem remotissimam ab essentia substantiae quae habet esse per illam et ad rem propter quam substantia habet esse quod ipsa est, et ad rem quae propter ipsam est in potentia, et ad rem cui non comparantur actiones quae sunt in materia. Anima enim forma est ex hoc respectu, scilicet, quod habet esse in materia. Perfectio autem significat comparationem ad rem perfectam ex qua emanant actiones, quia perfectio est respectu speciei. Clarum igitur est quod cum in doctrina de anima dicitur quod ipsa est perfectio, hoc plus significat intellectum et etiam hoc plus comprehendit omnes species animae undique. Et hoc necesse est animae separatae a materia ». *Op. cit.*, f. 1 v *a*.

autant qu'elle soit une substance (1). Puisque toute forme est par là même une perfection, mais que toute perfection n'est pas une simple forme, la question reste entière de savoir si l'âme est une de ces perfections qui ne sont que des formes, ou si elle est une perfection qui, outre d'autres propriétés, possède celle d'être une forme. Bref, il s'agit de savoir si l'âme est ou non une substance, qui jouerait par ailleurs le rôle de forme. En disant : une substance, on ne veut pas se demander si l'âme est substance au sens où l'on dit que la matière est substance, ni au sens où l'on dit que le composé substantiel de l'âme et du corps est une substance. Ce que l'on se demande exactement, c'est si l'âme est une substance en tant que forme ou, en d'autres termes, si l'âme est une forme-substance : *intellectus hic quo anima dicitur esse substantia idem est cum hoc quod est forma.* En ce sens, dire que la forme est une substance serait dire que la forme est une forme subsistante, et que c'est à ce titre qu'elle est une perfection.

Pour comprendre le sens de la réponse qu'Avicenne apporte à cette question, il faut tenir compte de deux éléments essentiels. D'abord, il ne connaît aucun intermédiaire possible entre la substance et l'accident, de sorte que, pour lui, se demander si l'âme est une substance, c'est se condamner à la considérer comme un accident si la réponse est négative. Malgré les atténuations qu'il s'efforce d'apporter à la rigidité de cette opposition, c'est elle qui commande ici sa pensée. Pour la même raison, il n'y a pas pour lui de milieu entre être une substance, c'est-à-dire subsister par soi, et être dans un sujet, c'est-à-dire subsister dans autrui. Pour être une substance, selon Avicenne, il ne suffit donc pas de n'être pas dans un sujet sous un certain rapport : *ex aliqua comparatione*, il faut ne subsister dans un sujet sous aucun rapport (2). En rapprochant ces deux principes, on aboutit à la conclusion que, pour prouver que l'âme est une substance, il faut arriver à établir qu'elle n'est à aucun degré partie d'un composé, car si elle entre, à quelque titre que ce soit, dans la composition d'un tout, c'est le tout qui sera la substance, et l'âme ne sera plus qu'un accident (3).

---

(1) « Ex hoc autem quod nos vocamus eam (*scil.* animam) perfectionem, [*sc.* hoc est id propter cujus esse fit animal] nondum intelligitur adhuc an sit substantia. Sensus enim perfectionis hic est, scilicet, id propter cujus esse fit animal in actu animal, et vegetabile in effectu vegetabile ; ex hoc autem nondum intelligitur an sit substantia an non ». *Op. cit.*, f. 1 v *a*.

(2) « Non enim est substantia quod ex aliqua comparatione non est in subjecto, ita quod id quod ex hoc quod non est in hac re ut in subjecto sit substantia, quia non est substantia nisi quum in nullo fuerit ut in subjecto ». *Op. cit.*, f. 1 v *b*.

(3) « Ergo si omnis anima habet esse non in subjecto, ergo omnis anima est substantia ; si autem aliqua anima fuerit existens per se et unaquaeque illarum fuerit in materia non ut in subjecto, tunc omnis anima est substantia. Si autem fuerit aliqua

La seule manière dont Avicenne puisse désormais sortir d'embarras est évidemment d'admettre que l'âme est substance : qu'elle n'est donc pas dans son corps comme dans un sujet, puisqu'autrement elle serait accident ; enfin que, si elle est dans son corps (et elle doit y être en quelque manière, puisqu'elle l'anime) elle ne doit pas y être comme dans un sujet. C'est là le seul principe possible de solution : *possibile est enim ut aliquid sit in aliquo nec ut accidens nec ut substantia.* Il n'y a pas de milieu concevable entre être une substance et être un accident, mais une substance peut être dans une autre substance sans y être comme dans un sujet, et par conséquent sans cesser d'être une substance ni devenir un accident. Est-ce le cas de l'âme ?

Lorsqu'on envisage la question sous cet aspect, il apparaît plus vain que jamais de chercher la définition de l'âme dans ses fonctions animatrices. Tout ce qu'une telle définition nous apprendrait, c'est ce qu'est l'âme en tant qu'âme. Or, ce que nous disions plus haut du mot *forma* s'applique tout aussi bien au mot *âme* ; s'il désigne la substance dont nous étudions la nature, ce n'est pas en elle même, mais en tant qu'elle régit un corps, dans ses relations à ce corps, et par conséquent enfin de telle manière que le corps se trouve inclus dans sa définition. C'est à peu près ce qui se passe lorsque, pour définir un homme, on dit que c'est un ouvrier. Un ouvrier, c'est celui qui fait un certain ouvrage, et on ne peut le définir comme tel que par rapport à son ouvrage ; mais, avant d'être un ouvrier, c'est un homme : un homme qui exerce les fonctions d'ouvrier ; et c'est le nom d'homme, non celui d'ouvrier, qui désigne sa substance (1). Aristote a donc eu raison de dire (2) que, traiter de l'âme, c'est traiter de ses rapports avec la matière et le mouvement, car elle n'est âme que dans ses relations avec eux ; mais il reste évidemment ensuite à écrire un autre traité sur l'essence même de l'âme qui, nous la faisant connaître comme substance, nous permettra seul d'en expliquer ensuite les fonctions.

---

anima existens in subjecto, quamvis cum hoc etiam sit pars compositi, tunc est accidens, quia hoc totum est perfectio. Unde nondum declaratum est nobis utrum anima sit substantia an non substantia ex hoc quod ponimus eam perfectionem ». *Op. cit.*, f. 1 v *b*.

(1) « Dicemus igitur quod cum scierimus animam esse perfectionem, quacumque declaratione aut differentia designaverimus perfectionem, non dicemus tamen nos adhuc propter hoc scire animam, quid sit, sed sciemus eam secundum hoc quod est anima. Hoc enim nomen anima non est indictum ei ex substantia sua, sed ex hoc quod regit corpora et refertur ad illa et idcirco recipitur corpus in sui definitione, exempli gratia, sicut opus accipitur in definitione opificis, quamvis non accipiatur in definitione ejus secundum quod est homo ». *Op. cit.*, f. 1 v *b*.

(2) Aristote, *De anima*, I, text. com. 15.

L'âme est donc une perfection, mais quel genre de perfection? On en distingue de deux sortes : les perfections premières et les perfections secondes.

La perfection première est celle qui confère à l'être sa nature propre et le situe dans une espèce déterminée. La perfection seconde est ce qui découle de la perfection première, ou des opérations que l'être peut accomplir, ou des passions qu'il peut subir en vertu de cette perfection première. Ainsi, la configuration d'un glaive en est la perfection première ; c'est elle qui fait que c'est un glaive. Pouvoir couper est sa perfection seconde, car cette propriété découle de la forme de sa lame. De même, en l'homme, connaître par la raison, par l'intellect, par les sens, sont autant de perfections secondes, mais non pas des perfections premières, parce qu'un homme reste un homme alors même qu'il n'exerce pas effectivement ces fonctions. Ce que l'homme doit posséder, pour être véritablement homme, c'est le principe qui lui permet d'exercer des actes humains. L'âme est précisément ce principe. Elle est donc perfection première et, comme dit Aristote, la perfection première du corps naturel organisé, qui a en puissance les opérations de la vie (1).

Pour déterminer complètement la nature de cette perfection première elle-même, il reste à chercher si elle est en l'homme séparable du corps, ou si elle y est aussi nécessairement conjointe que chez les animaux.

Dans un premier texte, Avicenne suggère que l'âme est une perfection séparable, car il compare son rapport au corps à celui d'un pilote à son navire. L'expression n'est pas parfaitement nette, mais on ne peut guère hésiter sur le sens de sa pensée (2). Dans deux autres textes, que nous avons déjà cités et partiellement reproduits, il use d'un argument direct pour démontrer que l'âme est une perfection de nature purement incorporelle et par conséquent une substance distincte.

La démonstration d'Avicenne repose sur ce principe, qu'il partage en commun avec saint Augustin et Descartes, qu'à des appréhensions mentales distinctes correspondent des êtres distincts dans la réalité. Supposons donc que l'un de nous soit créé pour ainsi dire subitement et à l'état adulte. Son visage est voilé et il ne voit aucun objet extérieur ; il se meut

(1) AVICENNE, *op. cit.*, f. 2 r *a*. Cf. ARISTOTE, *De anima*, II, 1, 412 a 19-21.

(2) « Ad hoc quod aliquid sit aptum ad emanandum ex eo aliquid, aut ut fiat alicujus proprietatis, est duobus modis. Unus est ut in esse sit aliquid praeter aptitudinem ipsam ex qua emanat sicut navis quae est apta ad hoc ut perveniant ex ea commoda navalia, et hoc etiam indiget rectore, quo perficiatur ista aptitudo. Rector etenim et haec aptitudo non sunt unum in subjecto » AVICENNE, *op. cit.*, f. 2 r *b*. — La comparaison entre l'âme et un pilote est présentée comme une hypothèse possible, et qu'il n'acceptera d'ailleurs pas, par ARISTOTE, *De anima*, II, 1, 413 a 8-9.

dans l'air, ou plutôt dans le vide afin de ne recevoir aucune sensation de toucher due à la résistance de l'air. Ses membres sont disjoints, afin qu'il n'éprouve aucune sensation venant de son propre corps. La question est de savoir si un tel homme, qui ne sent ni ne voit ni son corps ni aucun autre corps, serait cependant capable d'affirmer l'être de sa propre essence.

Avicenne répond par l'affirmative. Cet homme affirmera qu'il existe. Sans doute, il n'affirmera pas l'existence de ses membres extérieurs, ni celle de ses organes intérieurs, ni celle de son esprit vital ou de son cerveau, mais il affirmera néanmoins qu'il existe, sans s'attribuer d'ailleurs ni longueur, ni largeur, ni épaisseur. Supposons maintenant qu'au même temps et dans le même état, il lui devînt possible d'imaginer une main ou l'un quelconque de ses membres, il ne se les imaginerait cependant pas comme faisant partie de lui ni comme nécessaires à son essence. Or, on sait que ce que la pensée affirme est autre que ce qu'au même moment elle n'affirme pas, et que ce qu'elle concède est différent de ce qu'elle ne concède pas. Puis donc que l'essence qu'un tel homme s'attribuait en affirmant son existence est une essence qui lui est propre, et indépendante de celle de son corps et de ses membres, qu'il n'affirmait pas, c'est donc que l'être de l'âme est autre que celui du corps et que l'homme n'a même pas besoin de son corps pour connaître l'existence de son âme et la percevoir (1). Pour confirmer cette conclusion, Avicenne ajoute tout un chapitre, où il réfute les opinions de ceux qui confondent l'âme avec le corps, mais sa démonstration directe est celle que nous venons de dire, et les démonstrations indirectes ne sont là que pour l'appuyer.

Il ne reste donc qu'une seule conclusion possible : l'âme humaine est une substance spirituelle. Cette assertion ne vaut évidemment que pour le cas de l'âme humaine, et non pour le cas des âmes des plantes ou des animaux (2), mais, dans ces limites, Avicenne la maintient avec une remarquable fermeté. La doctrine qu'il léguait au moyen âge latin peut donc se ramener aux points suivants :

1° l'âme humaine est une substance spirituelle ;

2° Cette substance se comporte à l'égard du corps humain comme sa perfection et sa forme ;

---

(1) Voir le texte dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1929 (IV), pp. 40-41, note.

(2) Avicenne, *op. cit.*, I, 3 : « Dicemus, quod jam scis ex praemissis, animam non esse corpus. Si autem consistit quod aliquam animam possibile est per seipsam solam existere, non dubitabis ipsam esse substantiam. Hoc autem non declarabitur tibi nisi in aliquo ejus quod dicitur anima, sed in caeteris, sicut in anima vegetabili aut in anima animalis, hoc non constabit ... ». f. 3 v *a*.

3o La définition de l'âme comme forme la signifie dans son rapport au corps qu'elle anime, et non dans sa substance propre.

Le trait caractéristique de cette conception est la dissociation qu'elle entraîne entre la substantialité de l'âme qui la définit en elle-même, et le rôle de forme qu'elle joue à l'égard du corps. Il suffit de se souvenir de la position de saint Thomas pour apercevoir immédiatement l'écart qui les sépare. Dans la doctrine thomiste, comme dans la doctrine avicennienne, l'âme est une substance, *mais c'est une substance dont l'essence implique qu'elle soit la forme du corps*, et non une substance qui est, *en outre*, forme du corps. Il est à peine besoin de signaler l'importance de cet écart. Une âme qui ne se définit pas en soi comme forme pourra se réclamer de toutes les définitions augustiniennes de l'âme comme substance usant du corps : *homo igitur ut homini apparet, anima rationalis est, mortali atque terreno utens corpore* (1) ; elle s'accommodera de toutes les comparaisons de l'âme avec un pilote dirigeant son navire ; elle laissera les voies ouvertes à l'illumination augustinienne par les raisons éternelles et, d'un mot, facilitera toutes les collusions que nous avons signalées ailleurs entre le platonisme latent d'Avicenne et celui de saint Augustin.

De cette définition avicennienne de l'âme, saint Albert le Grand ne nous dit rien de spécial dans sa *Summa de creaturis*, car il la confond avec la définition d'Aristote. Ainsi qu'on va bientôt pouvoir s'en rendre compte, il commente la définition d'Aristote comme si l'on ne pouvait même pas douter qu'Avicenne l'eût correctement interprétée (2). C'est d'ailleurs ce qu'il affirme clairement dans sa *Somme théologique*, dont voici la Solution complète sur cet article : « Dicendum, quod definitio Avicennae bona est, et eumdem sensum habet cum definitione quam ponit Aristoteles, sicut in sequentibus patebit. » (3). Albert accepte donc la définition avicennienne de l'âme comme étant celle même d'Aristote. Jusqu'à quel point il lui est demeuré fidèle, on va le voir en examinant les définitions d'Aristote, avec lesquelles elle se confondait dans son esprit.

---

(1) Ét. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 55, notes 1 et 3. — Pour la substantialité de l'âme chez saint Thomas, voir *Summa theologica*, I, 75, 2 ; mais ajouter que, par l'âme dont il est une faculté, l'intellect lui-même est uni au corps comme forme. Inversement, par son intellect, l'âme est une « forme séparée, mais qui est cependant dans la matière » (*op. cit.*, I, 76, 1, ad 1m), et qui même ne peut d'abord exister que dans la matière ; car elle est séparée « secundum virtutem intellectivam », mais elle est dans la matière, en tant que l'âme elle-même, dont l'intellect est une faculté, est la forme du corps (*ibid.*).

(2) Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, P. II, t. 1, q. 4, a. 1, Sol., éd. Jammy, t. 19, p. 18-19.

(3) Albertus Magnus, *Summa theologiae*, P. II, t. 12, q. 68, m. 2, a. 1 ; éd. Jammy, t. 18, p. 346.

### 2° Première définition de l'âme selon Aristote.

Des deux définitions aristotéliciennes de l'âme discutées par Albert, la première est rapportée en ces termes : « Anima est primus actus corporis physici, organici, potentia vim habentis ». Il s'agit donc de la définition classique d'Aristote, *De anima*, II, 1, 412 a 27-28. Albert l'a commentée à maintes reprises, notamment, au début de sa carrière, dans la *Summa de creaturis*, et à la fin de sa carrière, dans la *Summa theologiae*. Comparons ces deux commentaires.

#### A. — *Commentaire du « De creaturis ».*

Pour définir l'âme, Albert renvoie aux conclusions de sa définition des anges : « Dicendum quod supra determinatum est de Angelis, quod substantialis differentia animae et Angeli est in hoc quod anima inclinatur ad corpus ut actus, Angelus autem non » (1). Notons dès à présent que l'origine du lien formel qu'Albert reconnaît entre l'âme et le corps est une « inclination » de l'âme à animer son corps. La source de cette conception se trouve chez saint Augustin, selon qui Dieu crée dans l'âme (substance spirituelle qui ne l'aurait pas par essence) la volonté naturelle d'être unie à un corps (2). Entre cette substance spirituelle douée d'une inclination vers son corps et la substance-forme de saint Thomas, on retrouvera toujours cette différence primitive, qui rend d'avance difficile toute coïncidence réelle des deux doctrines, alors même qu'elles useront des mêmes expressions.

Car il est vrai qu'Albert fait immédiatement un effort dans le sens où s'engagera son élève. Comme l'inclination de l'âme pour son corps est la « différence substantielle » qui la distingue de l'ange, Albert conclut qu'il est « substantiel » pour l'âme d'être l'acte de son corps : « Et ideo substantiale dicimus animae esse, quod sit actus corporis ». S'il s'agissait de saint Thomas, une telle thèse suffirait à décider de la définition de l'âme qui suivra ; s'il lui est substantiel d'être unie à un corps, comment

(1) Ce texte, comme tous ceux qui le suivent, se trouve dans la *Summa de creaturis*, P. II, tr. 1, q. 4, a. 1, Sol ; t. 19, p. 18-19. — Cf., sur ce point, le texte cité plus loin, p. 35, note 2.

(2) S. Augustin, *De Genesi ad litteram*, lib. VII, cap. 27, n. 38 ; P.L., t. 34, c. 369. (Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1929, p. 78). Contre Porphyre et Origène, Augustin maintient que l'âme est dans le corps « propria voluntate » (*Epist.*, 166, I, 5 ; P.L.. t. 33, col. 722), non par suite d'une chute. Pour la position propre d'Albert le Grand, voir *Summa de creaturis*, P. I, tr. 4, q. 30, a. 2, sol., t. 19, p. 201.

l'âme n'en serait-elle pas la forme en quelque sorte par définition ? Pourtant, Albert raisonne autrement : ce qui est naturellement inscrit dans la substance de l'âme n'en définit pas nécessairement l'essence. Tout ce qui rentre dans la substance ne rentre pas nécessairement dans sa définition.

En réalité, l'âme peut être considérée de deux manières : en soi, ou par rapport au corps. Or, prise en soi, l'âme n'a pas de rapport substantiel au corps, puisque les âmes séparées subsistent sans leurs corps. Etre unie à un corps est donc pour l'âme, de ce point de vue du moins, un accident : « Si tamen attenditur id quod est anima, tunc potest considerari duobus modis, scilicet secundum esse quod habet in se, *et sic non diffinitur in comparatione ad corpus* ; vel secundum comparationem ad corpus, et sic diffinitur ». Bref, la définition de l'âme prise en elle-même n'inclut pas son rapport au corps.

Comment Albert peut-il justifier cette position ? Il ne s'est même pas douté qu'il y eût là un problème. Pour lui, Aristote et Avicenne ne font qu'un sur ce point ; il s'est donc contenté de rapporter les explications d'Avicenne et de les faire siennes : « Et ideo dicit Avicenna in *VI de Naturalibus*, quod hoc nomen, anima, non est nomen hujus rei ex ejus essentia, nec ex praedicamento in quo continetur [car ce qui est l'âme est une *substance*, au lieu qu'être une âme est une *relation*] ; et cum anima diffinitur sicut diffinita est ab Aristotele, non affirmatur esse ejus, nisi secundum quod est principium emanandi a se affectiones quae non sunt unius modi [comme seraient les affections d'une « nature »], et sunt voluntariae ; et sic affirmatur esse ejus *ex hoc quod habet aliquod accidens* : quod tamen accidens valet ad certificandum ejus essentiam et ad cognoscendum quid sit ». C'est même pourquoi Albert a toujours soutenu, que si la méthode *a posteriori* est nécessaire pour l'étude de l'âme, la vraie manière de la définir demeure la méthode *a priori*, par l'essence (1). Les effets produits par l'âme dans le corps ne nous feraient découvrir que des relations de cette substance au corps, ce qu'il est assurément utile de connaître, mais ils nous laisseraient ignorer ce qu'est la substance même, à l'égard de qui sa relation au corps n'est qu'un accident. C'est d'ailleurs ce qu'Avicenne, cité par Albert le Grand, éclaircit à l'aide d'un exemple : « Et dat Avicenna simile dicens : fortassis enim jam didicimus quod id quod movetur motorem habet : tamen non scimus propter id essentiam hujus motoris quid sit. Et intendit Avicenna, quod sicut motor dupliciter dif-

(1) ALBERTUS MAGNUS, *Summa de Creaturis*, P. II, tr. 1, q. 1, a. 1, sol. ; t. 19, p. 3. — Cf. *Sum. theol.*, P. II, tr. 12, q. 69, m. 2, a. 3 ; t. 18, p. 349. *De anima*, L. II, tr. 1, c. 1 ; t. 3, p. 46, et c. 5, t. 3, p. 51.

finitur, scilicet penes proprietatem hanc quae est movens, vel penes suam essentiam : ita anima dupliciter potest diffiniri, scilicet secundum quod est anima, id est actus corporis et motor, et secundum quod est substantia quaedam contenta secundum seipsam in praedicamento substantiae » (1). Impossible d'être plus net sur la distinction des deux points de vue ; il nous reste à préciser le sens de l'équation : *actus corporis* = *motor*, qui vient d'être posée par Albert le Grand.

Nous le trouvons défini par un autre texte de la *Summa de creaturis*. Ce qui est moteur peut recevoir deux définitions, l'une qui le définit en tant que moteur, l'autre qui le définit en lui-même, c'est-à-dire en tant qu'il est une des espèces contenues dans la catégorie de substance. Tout ce que sa définition attribue à une substance, lorsqu'elle est définie en elle-même, lui appartient nécessairement. Si donc, avec Themistius et Alexandre d'Aphrodise, on définit l'âme comme étant, dans sa substance même, l'acte du corps, on s'oblige à soutenir que l'âme ne peut exister sans le corps et qu'elle meurt avec lui (2). Pour éviter cette conséquence redoutable, Albert s'obstine donc à concevoir l'âme comme « substantia existens in praedicamento », et à la décrire de telle sorte qu'on ne puisse aucunement la confondre avec ces formes dont le sort est lié à celui de leur matière. C'est pourquoi le mot *forma* ne lui suffit pas ; car il est vrai que l'âme est forme et perfection du corps, mais elle est quelque chose d'autre : cela même que le terme *motor* a pour objet d'exprimer. Et elle est davantage encore, puisque par delà sa fonction informatrice du corps et par delà sa fonction motrice du corps, il en est une que cette substance exerce en elle-même et par elle-même : la connaissance intellectuelle. En tant que forme ou « entéléchie » du corps organisé, l'âme en est une « perfection intrinsèque » ; au contraire, en tant que capable d'activité intellectuelle, l'âme est une *perfectio corporis extrinseca*, qui n'est mêlée à aucune opération corporelle.

A bien prendre les choses, la manière même dont l'âme humaine exerce ses fonctions motrices implique d'ailleurs son intellectualité et, par suite, sa subsistance à part du corps. Elle est, disons-nous, un *motor* (3) ; l'âme de l'animal l'est aussi ; mais l'âme de l'homme ne meut pas simplement son corps, elle le pilote, ce qu'elle ne saurait faire si elle n'était capable d'user de raison : « anima, et maxime hominis, quae arte et providentia

(1) ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis*, *loc. cit.* ; t. 19, p. 19. Les textes d'Avicenne utilisés par Albert ont été déjà cités, p. 15, note 5, et p. 20, note 2.

(2) ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis*, P. II, tr. 1, q. 4, a. 1 ; t. 19, p. 19 : *Ad aliud dicendum, ut patet* ... L'objection est le n. 3, p. 18.

(3) *Loc. cit.*, p. 19.

regit corpus ut nauta navim » (1). Disons donc que l'âme de l'homme est un acte, ou une « entéléchie » (*endelecheia enim in Graeco, actionem vel perfectionem sonat in Latino*) (2) ; que sa manière la plus basse d'être acte est d'être l'acte ou la forme d'un corps ; que, d'une manière déjà plus relevée, elle en est le moteur ; d'une manière plus relevée encore, le pilote ; mais que, pour la décrire de la seule manière qui exprime vraiment sa nature, elle est une substance spirituelle et immortelle. C'est de ce point de vue seul qu'on peut la définir comme *substantia quaedam contenta secundum seipsam in praedicamento substantiae.* Nous revenons ainsi à la formule platonicienne classique : *substantia incorporea movens corpus* (3).

### B. — *Commentaire de la Summa theologiae.*

Si nous nous tournons à présent vers la *Summa theologiae,* nous constaterons que l'opinion d'Albert touchant la définition de l'âme n'a pas varié (4). Tout au contraire, elle s'affirme dans cette œuvre de sa vieillesse avec plus de force que jamais. Pour nous en tenir aux points essentiels, disons d'abord qu'Albert y maintient sa première explication de la place qui revient à cette définition de l'âme dans la psychologie d'Aristote. Ce n'est pas une définition de ce qu'est l'âme prise en elle même, mais seulement de l'âme en tant que forme du corps : « Dicendum quod definitio Aristotelis inducta, dicit quid est anima secundum quod anima est forma et species et substantia animati corporis, in quo secundum totum et secundum partes operatur operationes vitae, et *non est data de anima secundum quod est in seipsa* ». Ajoutons que le commentaire qui suit fait pleine lumière sur la marche des réflexions d'Albert à ce sujet. Ayant lu cette définition dans Aristote, il a constaté que le Philosophe ajoutait immédiatement : considérée dans celles de ses parties selon lesquelles elle

(1) Albertus Magnus, *Summa theologiae,* P. II, tr. 12, q. 70, n. 1, sol., t. 18, p. 350. — La hiérarchie des relations de l'âme au corps se voit clairement dans le texte suivant, où il s'agit de la différence entre l'âme et l'Ange : « Et praeterea substantialis differentia animae est, quod ipsa est unibilis corpori, non ut *forma tantum* habens esse in materia, sed ut forma et substantia *movens,* et *regens* corpus ut nauta navem ». *Summa de creaturis,* P. I, tr. 4, q. 30, a. 2, sol. ; t. 19, p. 201.

(2) Albertus Magnus, *Summa de creaturis,* P. II, tr. 1, q. 4, a. 1 ; t. 19, p. 17.

(3) *Op. cit.,* P. II, tr. 1, q. 3, init., t. 19, p. 11. — C'est sans doute pourquoi Albert écrit, vers la même époque, dans son *Commentaire sur les Sentences,* que l'âme n'est pas un *hoc aliquid.* Elle ne l'est pas, en tant que simple fonction animatrice de ce qui, en soi, est une substance spirituelle. Voir ce texte dans M.-D. Roland-Gosselin, *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin* (Bibl. Thomiste, VIII), 1926 ; p. 94, note 3.

(4) Le texte que nous commentons se trouve dans la *Summa theologiae,* P. II, t. 18, q. 69, m. 2, a. 2 ; t. 18, pp. 347-348.

est l'acte d'un corps, et en dehors desquelles elle n'exerce pas d'opérations vitales, l'âme n'est pas séparable du corps, car si elle en était séparée, elle n'y exercerait plus ces opérations et par conséquent elle ne serait plus une âme (1). Or Albert veut naturellement maintenir la possibilité d'une existence de l'âme séparée : le problème de l'immortalité de l'âme l'y oblige. Il va donc raisonner ainsi : exercer des opérations vitales appartient à la substance de l'âme, c'est-à-dire à l'âme en tant qu'inséparable du corps ; or l'âme est séparable du corps ; il faut donc qu'elle soit en elle-même quelque chose de plus que l'acte du corps organique. Une telle attitude suppose que, dans cette doctrine, les « parties de l'âme » qui sont séparables du corps ne sont, pour cette raison même, l'acte d'aucune partie du corps humain. On va voir jusqu'où Albert n'a pas craint de s'avancer dans cette direction.

Une telle conclusion s'impose, ajoute-t-il en effet, si l'âme est l'acte du corps comme le pilote est celui du navire, et c'est à Avicenne qu'il en revient pour établir sa proposition : « Quod tractans Avicenna in *VI de Naturalibus* dicit, quod sicut nauta habet duplicem definitionem : unam secundum quam dicitur artifex arte regens navem, aliam secundum quam operationes nauticas operatur instrumentis navis, artemone scilicet, malo, velo, remis ; ita in animam duplicem debet habere definitionem : unam secundum quod operatur opera vitae in corpore et in organis ejus ; et secundum hoc definitur ab Aristotele secundum quod est endelecheia sive perfectio corporis physici organici, potentia vim habentis ... Alia definitio est, quae datur de anima *secundum se et secundum quod separabilis est a corpore*, maxime secundum quam partem opera vitae operatur in seipsa ». Cet appel à Avicenne pour justifier la comparaison de l'âme avec le pilote qui conduit son navire (2) nous montre exactement où nous en sommes, mais le point est si subtil qu'il ne sera peut-être pas inutile de nous y arrêter.

Albert le Grand admet avec saint Thomas que l'âme est la forme du corps organique qui a la vie en puissance ; inversement, saint Thomas admet avec son maître que l'intellect n'est l'acte d'aucune partie du corps ; et cependant, tout d'accord qu'ils soient sur ces points essentiels, un désaccord profond les sépare. Du fait que l'intellect n'est l'acte d'aucune partie du corps Albert déduit en effet deux conséquences : d'abord, que l'essence de l'âme n'est pas d'être la forme du corps organisé ; ensuite que l'intellect, partie séparable de l'âme, n'est pas la forme du corps

---

(1) ARISTOTE *De anima*, II, 1, 412 b 10-17.
(2) Pour le texte d'Avicenne, voir plus haut p. 20, note 2.

organisé. Quelles conséquences ultérieures résulteront de cette divergence initiale, on peut aisément le prévoir. Pour le moment, contentons-nous de faire observer que saint Thomas s'est formellement opposé sur ces deux points à l'enseignement de son maître tel qu'il le trouvait codifié dans la *Summa de creaturis*, à moins que l'on ne préfère dire que le maître s'est formellement opposé, dans sa *Somme Théologique*, à ce que saint Thomas avait écrit dans la sienne sur ces deux points. A qui saint Thomas pensait-il, lorsqu'il écrivait de l'âme : « Nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma » ? (1) Sa formule porte en plein contre la doctrine d'Albert et, faite sur mesure, elle ne pourrait être mieux ajustée. Inversement, on sait que, pour saint Thomas, bien que l'âme soit séparée du corps « secundum virtutem intellectivam », l'intellect est forme du corps par l'âme dont il est une faculté : « Dicendum quod necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma » (2). Ici encore la formule atteint directement Albert, et l'opposition ne fait que s'accuser lorsque saint Thomas, suivant logiquement la route même de son adversaire, attaque dans le même article ceux qui « dicere voluerunt quod intellectus unitur corpori ut motor ». S'il insiste, c'est qu'en fait sa réforme philosophique est en jeu ; son maître, Albert, concède bien la formule d'Aristote, mais il l'entend au sens d'Avicenne, c'est à dire en l'insérant dans un cadre platonicien.

Il est vrai qu'Albert a mis quelque temps à prendre claire conscience de son propre platonisme. Avant saint Thomas, c'est à dire à l'époque de la *Summa de Creaturis*, il insiste fortement sur ce qui le sépare de Platon, et il critique assez vivement la notion de l'âme qu'il lui attribue (3) ; après

---

(1) S. Thomas d'Aquin *Sum. theol.*, I, 76, 1, ad 4m.

(2) S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 76, 1, Resp.

(3) Si l'on se demande comment Albert lui-même interprétait alors sa propre position, il faut répondre qu'il se considérait comme un aristotélicien et cela contre Aristote. On notera en effet qu'il s'oppose résolument à Platon et aux définitions platoniciennes de l'âme telles que lui-même les connaît et les interprète alors. La *Summa de creaturis* consacre un article entier à les réfuter. Platon définit l'âme : « substantia incorporea movens corpus » (*Op. cit.*, P. II, tr. 1, q. 3 ; t. 19, p. 11). Cette définition, dit Albert, suppose que l'âme, non seulement meuve, mais se meuve, car pour Platon, comme pour tout le monde, tout ce qui meut est soi-même en mouvement (*loc. cit.*, a. 1, 1m ; p. 11). D'ailleurs, la description de la formation de l'âme par le Démiurge, dans le *Timée*, prouve que, selon Platon, cette substance est vraiment en mouvement ; c'est pourquoi il disait : « animam movere corpus propter hoc quod complexa est ad ipsum secundum harmonicos numeros » (*loc. cit.*, p. 12 : « Plato autem ... »). Albert interprète donc ici Platon à travers le *Timée*, et surtout Nemesius, *Premnon physicon*, éd. Burkhard, p. 24, l. 16-18. Dans la *Summa Theologiae*, du moins

saint Thomas, c'est-à-dire dans la *Summa theologiae*, sa tendance (car il ne s'agit de rien d'autre) paraît être au contraire de se réclamer de Platon plus que d'Aristote. Il semble qu'Albert se soit alors rendu compte (peut-être sous l'influence de la critique dirigée contre Platon par saint Thomas) que sa propre pensée était au fond moins hostile à celle de Platon qu'il ne l'avait cru jadis. Ce n'est pas qu'il ait jamais songé à abandonner la définition aristotélicienne de l'âme ; au contraire, il continue de la défendre, mais en insistant de plus en plus sur le fait qu'être âme n'est qu'une des fonctions de la substance spirituelle qui l'exerce, et la plus basse de toutes.

Rien ne le montre mieux que la manière paradoxale dont Albert justifie la définition aristotélicienne de l'âme comme forme, contre ce qu'il considère comme les critiques injustes de Grégoire de Nysse. Celui qu'il prend pour Grégoire, est en réalité Nemesius, évêque d'Émèse (1), qui critique en effet sévèrement, non seulement Aristote, mais même Platon sur ce point. Platon, dit d'abord Nemesius, considère l'âme comme une « substantiam intelligibilem a se ipsa mobilem secundum numerum convenientem » ; puis il cite la définition d'Aristote ; mais, chose curieuse, il s'oppose aux deux sous prétexte que, comme tant d'autres, Aristote et Platon sont matérialistes. Pour Nemesius, la vérité sur l'âme a été dite par Ammonius Saccas, maître de Plotin et de Numenius : l'âme est une essence incorporelle, voilà la vérité (2). En faire une « perfection » du corps, comme le veut Aristote, ce serait en faire une simple qualité de la matière, non une substance, et la condamner à mourir avec le corps (3). Albert prend vigoureusement parti pour Aristote contre Nemesius, mais tandis qu'il croit sincèrement défendre Aristote contre Grégoire de Nysse, c'est en fait Avicenne qu'il défend contre Nemesius et, cette fois, il le fait en se réclamant ouvertement de Platon. Il n'y a rien que de vrai à

---

en l'état actuel du texte imprimé, aucun article n'est consacré à la critique de Platon ; au contraire, comme l'on va voir, il s'y réclame de lui. En outre, Albert y cite, parmi les « definitiones Sanctorum de eo quid sit anima », cette définition qu'il porte au compte d'Augustin : « Item Augustinus sic : anima est spiritus intellectualis, rationalis, semper vivens, *semper in motu*, bonae malaeque voluntatis capax » (*Sum. theol.*, II, 12, 69, 1, init. ; t. 18, p. 343). Cette définition est empruntée à l'apocryphe augustinien *De spiritu et anima*, cap. XIII ; P.L., t. 40, c. 788 ; mais puisqu'Albert y voyait un texte de saint Augustin, il lui devenait assez difficile d'attaquer la notion platonicienne d'une âme-mouvement aussi sévèrement qu'il l'avait fait autrefois.

(1) Voir Appendice, p. 71.

(2) NEMESIUS, *Premnon Physicon*, cap. II, éd. cit., p. 24-25. — Sur Nemesius comme source d'informations concernant Ammonius Saccas, voir R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène*, Paris, Beauchesne, 1935, p. 199.

(3) NEMESIUS, *Premnon Physicon*, cap. II, éd. cit., p. 36-40 ; et p. 42, l. 15-20.

définir l'âme comme perfection du corps si, comme le pensait certainement Aristote avec Platon, elle est d'abord autre chose : « Gregorius bene diceret, si anima in se considerata esset endelecheia secundum essentiam. Hoc autem non est verum. Non enim est endelecheia nisi per animationem quam facit corpori per opera vitae. In se autem spiritus est incorporeus, semper vivens, ut dicit Plato » (1). Cette réponse est confirmée par celle qu'Albert dirige contre une autre objection : « Ad aliud dicendum, quod animam considerando secundum se, consentiemus Platoni ; considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corpori, consentiemus Aristoteli » (2).

Ainsi la vraie définition de l'âme, prise *en soi*, est celle de Platon, non celle d'Aristote. Qui voudrait à tout prix réconcilier le maître et le disciple en serait ici pour sa peine, car ce sont eux qui ne veulent pas qu'on les réconcilie. Comme saint Thomas a su trouver des formules qui atteignent directement la position de son maître, Albert a su en trouver une qui semble bien viser la thèse de son élève, ou, en tout cas, l'atteint : « Bene data est definitio, et convenit omni animae quae est actus corporis, et nihil habet nisi quod est actus corporis. Intellectus autem nullius corporis est actus, et propter hoc illi non convenit, *et per consequens etiam substantiae animae rationalis non convenit* ; quia impossibile est quod a substantia quae est tantum actus corporis, fluat potentia quae nullius corporis est actus, cum potentia naturalis fluat de essentialibus substantiae illius cujus est potentia » (3). En d'autres termes, saint Thomas ne voit pas d'inconvénients à ce qu'une âme, qui est substantiellement l'acte d'un corps, compte parmi ses facultés un intellect qui n'est l'acte d'au-

---

(1) Albertus Magnus, *Sum. theol.*, P. II, tr. 12, q. 69, m. 2, a. 2 ; t. 18, p. 348.

(2) Albertus Magnus, texte cité, t. 18, p. 348.

(3) *Loc. cit.*, p. 348. — Albert reprend ensuite la comparaison de l'âme avec un pilote : « Eodem modo dicendum est ad sequens, quod hoc omnino est verum de anima quae tantum est actus corporis, sed non de anima quae est actus et motor corporis ut nauta navis. Haec enim per substantiam et essentiam est extra corpus et distincta ab ipso, nec inest ei ut forma sive qualitas essentialis, sed inest ei ut influens ei potentias ad opera vitae, sicut nauta instrumentis navalibus potentias influit ad opera nautica ». *Ibid.*, p. 348. Plus loin encore, il invoque Platon et le démiurge du *Timée* : « Sicut dicit Plato, a datore formarum datur forma physica, quae non elevatur super materiam, sed est in ipsa sicut in Euripo, hoc est in ebullitione continua, nec operatur nisi operationes materiae, et ideo dicitur physica. Et datur forma ad similitudinem datoris formarum, qui est intellectus activus formarum. Et haec forma, quia est similitudo datoris formarum, elevata est super materiam, et vocatur anima. Et sicut dator formarum multa operatur, ita illa forma multum operatur. Nec dicitur physica, sed physici : quia scilicet est corporis ex physicis principiis constituti ». *Ibid.*, p. 348 (Noter le rapport de ces derniers mots au problème de la pluralité des formes).

cune partie du corps. A quoi Albert répond qu'une telle position est impossible, car si, comme le veut saint Thomas, l'âme est forme du corps « secundum suam essentiam », il est inconcevable que, de cette âme essentiellement forme, découle une faculté qui ne soit pas elle-même forme. Donc l'âme n'est pas *essentiellement* forme du corps, comme le veulent Aristote et saint Thomas, mais une substance incorporelle et immortelle comme le veut Platon.

### 3. — La deuxième définition de l'âme selon Aristote.

La deuxième définition de l'âme selon Aristote (ou, dans le classement d'Albert, la troisième définition de l'âme selon les Philosophes) se formule ainsi : « anima est principium et causa hujusmodi vitae, physici scilicet corporis organici » (1). A cette formule de la *Summa theologiae* correspond celle de la *Summa de creaturis* : « Anima est principium et causa vitae in mortalibus » (2). Dans ces deux écrits Albert se réfère à Aristote pour établir en outre la supériorité de cette définition sur les deux autres. C'est que les autres découlent de celle-là ; se contentant de définir l'âme comme un acte, ou une entéléchie, elles ne disent que ce que l'âme est, non pourquoi elle l'est ; la troisième définition, au contraire, ne dit pas seulement le *quid*, elle assigne le *propter quid*. Au fond, les deux premières sont « dialecticae et vanae » comme toutes les définitions du même genre (3) ; c'est donc cette dernière seule qui nous apporte une réponse vraiment scientifique à la question posée.

En effet, disait déjà la *Summa de Creaturis*, pourquoi l'âme est-elle l'acte du corps physique organique qui a la vie en puissance ? Les deux premières définitions ne le disent pas ; elles sont donc plutôt des conclusions qui se déduisent de la troisième, que des principes de démonstration proprement dits : « Et quia conclusiones sunt ut incertae, certificatae tamen ex certioribus, ideo necesse est aliam diffinitionem reperiri,

---

(1) Albertus Magnus, *Summa theologiae*, P. II, t. 12, q. 69, m. 2, a. 3 ; t. 18, p. 349.

(2) Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, P. II, t. 1, q. 4, a. 7, init. ; t. 19, p. 31. — Cf. Aristote, *De anima*, II, 4, 415 b 8.

(3) C'est un point sur lequel Albert s'étend très au long dans la *Summa de creaturis*, P. II, t. I, q. 4, a. 7 ; t. 19, p. 33-34 ; et dans la *Summa theologiae*, P. II, t. 12, q. 69, m. 2, a. 3 ; t. 18, p. 349-350. Albert distingue deux sortes de définitions : 1° la définition logique « ex probabilibus communibus, et non propriis immediatis » ; 2° la définition physique « quae est per essentiam rei », et qui elle-même est double : *a*) « quaedam enim non dicit nisi quia est, et haec reducitur ad scientiam quia » ; *b*) « quaedam autem dicit propter quid et quid, et illa reducta ad demonstrationem facit scientiam propter quid ». *Summa de creaturis*, Ibid.

quae dicat causam propter quam anima est actus talis corporis vel substantia secundum rationem. Haec autem est ista, quia « anima est principium et causa vitae corporis physici potentia vitam habentis ». Suit la démonstration syllogistique des définitions que l'on peut conclure de celle-là : tout ce qui est par soi un principe et une cause de vie, est l'acte de ce qui a la vie en puissance et est sa substance ; or l'âme est par soi principe et cause de vie, donc elle est l'acte et la substance de ce qui a la vie en puissance (1). La même argumentation, très exactement, se retrouve dans la *Somme Théologique*, et il ne vaudrait même pas la peine d'en reproduire le texte, si les dernières lignes n'éclairaient vivement la pensée d'Albert : « Anima rationalis secundum quasdam partes suas nec principium, nec causa est corpori operum vitae et accidentium per se, sicut secundum *intellectum agentem et adeptum*. Ergo secundum illas nec est actus, nec ratio, nec species alicujus corporis, sed separata et separabilis ab ipso. Et hic est intellectus definitionum Aristotelis » (2). En d'autres termes, l'intellect agent et l'intellect acquis (en provenance directe d'Alfarabi et d'Avicenne) ne sont ni l'acte, ni la raison, ni la forme d'un corps quelconque, donc, sous ce rapport et du point de vue de ces facultés, l'âme elle-même n'est pas essentiellement une forme, mais elle est, d'abord et essentiellement, une substance séparable et séparée, qui, à titre de forme, exerce aussi les opérations vitales dans le corps organisé. Si tel est « le sens des définitions d'Aristote » pour Albert, ce n'est pas celui que leur attribue saint Thomas. Un fait commande la définition thomiste de l'âme raisonnable, c'est qu'elle est si essentiellement unie à un corps que l'intellect agent lui-même y est l'acte du corps ; le problème est donc, pour saint Thomas, d'expliquer comment la forme d'un corps peut avoir une faculté dont l'exercice ne soit pas lié à un organe corporel, ou, en d'autres termes, comment une âme peut avoir un intellect. Au contraire, le fait qui commande la définition albertiste de l'âme, c'est qu'elle est séparable, et séparée quant à l'intellect ; le problème est donc pour lui de savoir comment une substance, séparée et séparable quant à son intellect, peut être en même temps la forme d'un corps. C'est pourquoi il aime mieux définir l'âme comme une substance spirituelle et immortelle que comme une forme. Bref, après plus encore qu'avant la *Somme théologique* de son ancien élève, saint Albert le Grand conserve et défend, sous les couleurs d'Aristote, le platonisme et l'avicennisme que saint Thomas s'efforçait d'éliminer.

---

(1) ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis, loc. cit.*, t. 19, p. 34.

(2) ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologiae*, P. II, t. 12, q. 69, a. 3 ; t. 18, p. 350. — Cf., au contraire, S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 76, 1 Resp., au début de la réponse.

Il n'est donc pas surprenant que ce qu'Albert considère comme la vérité sur ce point, c'est à dire sa propre conception de l'âme, se retrouve tel quel dans son *De anima* (entre 1260 et 1270). Là, c'est Aristote qu'Albert prétend exposer, mais il s'agit naturellement d'Aristote tel qu'il l'entend et l'accepte ; le commentaire d'Albert sur Aristote est donc en même temps, dans le cas en question, un exposé de sa propre doctrine. Or il est remarquable que, s'il avait eu l'intention d'y réfuter la doctrine de son élève, Albert n'aurait pu mieux faire. La chronologie des deux œuvres n'est pas assez sûre pour qu'on puisse dire si, entre 1260 et 1270, telle partie des écrits d'Albert sur Aristote répond à telle partie de la *Somme théologique* de saint Thomas (1267-68, Mandonnet ; 1265 et sv., Grabmann). C'est par contre se tenir sur un terrain assez ferme que de comparer le Commentaire de saint Thomas sur les *Sentences* (1254-1256) aux écrits d'Albert sur Aristote (1260-1270). Or, il est à remarquer que le jeune Thomas a vu dès cette époque l'équivoque latente sous la position de son maître. On lui proposait une double définition de l'âme : en soi, puis comme forme du corps (1). C'était là, pour le jeune Thomas, une position impossible ; distinguer l'âme comme substance de l'âme comme forme est légitime, mais à condition de se souvenir qu'il ne s'agit là que de deux points de vue sur une même et unique essence : « et quod distinguitur : quia anima potest dupliciter considerari, scilicet secundum quod est substantia, et secundum quod est forma, non est intelligendum quantum ad diversa quae in ipsa sunt, *quasi aliud sit essentia sua et aliud esse formam*, ut sic esse formam accidat sibi sicut color corpori ». Ce que la distinction veut dire, c'est que ce n'est pas parce qu'elle est forme, mais parce qu'elle est substance, que l'âme subsiste après la mort ; pourtant, cette substance qui subsiste est bien une forme, parce que c'est l'essence même de l'âme d'être forme, et qu'elle ne peut que subsister comme telle ou être détruite (2). Par là, le caractère « accidentel à son essence » d'être forme, se trouve éliminé de l'âme une fois pour toutes par le jeune théologien ; il était donc, dès ses débuts, en opposition formelle avec Avicenne et Albert le Grand sur ce point. Pour lui, l'âme était déjà une « substance

(1) S. Thomas d'Aquin, *In II Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1, obj. 4. Saint Thomas ajoute que, pour les tenants de cette position, l'âme n'est plus forme du corps une fois qu'elle en est séparée. Qu'une telle conséquence suive de la position d'Albert, on pourrait le soutenir, puisqu'il enseigne que l'âme n'est pas entéléchie « secundum essentiam », mais seulement « per animationem quam facit corporis per opera vitae ». *Sum. theol.*, P. II, tr. 12, q. 69, m. 2, a. 2 ; t. 18, p. 348. Pourtant, je n'ai réussi à trouver aucun texte d'Albert où il prenne une telle conséquence à son compte et je ne crois même pas qu'il l'eût acceptée, pour des raisons que l'on verra plus loin.

(2) S. Thomas d'Aquin, *loc. cit.*, ad 4m.

essentiellement forme », douée pourtant d'une faculté séparée, l'intellect.

C'est justement contre quoi proteste le *De anima* d'Albert le Grand, en accord parfait avec sa *Summa Theologiae* ; il est contradictoire d'admettre que, d'une substance *essentiellement forme*, découle une faculté séparée. Malgré sa longueur, le texte est trop important pour qu'on ne le cite pas en entier.

Amplius autem manifestum est non solum de ipsa parte intellectiva, quod separatur ; sed de ipsa anima tota intellectiva, quod separetur, est manifestum ; cujus causa necessaria est ; quia cum partes animae sunt naturales potestates ejus, ab ipsa fluentes, impossibile est, quod ab essentia conjuncta cum corpore fluat potestas separata. Sed e converso possibile est, quod ab eo quod essentialiter est separatum, fluant potentiae operantes in corpore ; quia omnis potestas superior potest quicquid potest virtus inferior, et non convertitur ; cuius probatio est, quod a primo motore simplici, qui maxime substantia separata est inter essentias omnes, fluit virtus motiva primi mobilis, quae nullo modo explet operationem suam sine corpore, eo quod nihil est localiter mobile nisi corpus. Similiter autem ars quaelibet separata est, prout est in anima artificis, et tamen potentias suas non explet sine corporis instrumentis. Patet igitur quod ab eo cujus essentia separata est, fluunt potentiae operantes in corpore. Sed ab eo quod essentialiter subditur corpori, et est virtus in corpore existens, nulla fluit potentia quae sit separata, quia potentia naturalis et operatio sequitur essentiam, et ideo ipsa potentia mixta corpori, magis erit mixta quam ipsa essentia a qua fluit. Adhuc autem naturalis potentia est proprietas essentiae. Est autem subjectum principium passionis, et cadit in diffinitione ejus. Qualiter igitur posset esse, quod essentia conjuncta corpori causaret potentiam naturalem separatam ?

Ex his igitur patet, quod si intellectus est potentia separata, tunc oportet, quod natura et essentia intellectivae animae sit separata, et cum hoc habebit plurimas potentias corpori conjunctas. Amplius autem manifestatur hoc si dicatur anima intellectiva sive rationalis movere corpus et esse actus ejus, sicut nauta est actus et motor navis. Nauta enim movet navim per speciem intellectivam quae est scientia gubernandi, et cum nullam operationem habeat nauta in navi quae non expleatur motu et instrumento corporeo, sicut artemone, vel clave, vel velo, aut gubernaculo, vel remo ; et separatur tamen totus gubernator a navi. Et similiter si anima sic movet corpus totum intellectu gubernante aut imperante, ipsa separatur tota essentialiter a corpore, licet habeat multas vires et operationes sensus et vegetationis, quae non explentur sine instrumentis corporeis. Haec autem omnia constabunt postquam determinatum fuerit de natura animae intellectivae in tertio hujus scientiae libro. Figuraliter quidem igitur, hoc est, superficialiter et universaliter sic determinatur et describitur anima diffinitione universali solum *quid est* anima dicente.

*De Anima*, lib. II, tract. 1, cap. 4, t. III, p. 51.

Devant cette accumulation de textes concordants, il est difficile de ne pas admettre que, loin d'avoir préparé la doctrine de saint Thomas sur

ce point, Albert le Grand ne l'a jamais acceptée, après que son élève l'eut formulée ; il semble même s'y être opposé de plus en plus fermement à mesure qu'il avançait en âge, tout en se défendant de son mieux contre certaines conséquences de sa propre doctrine qu'on le mettait en demeure d'accepter. L'une des plus menaçantes était l'absence de distinction entre la nature de l'ange et celle de l'âme qui semblait résulter de sa propre position. Si l'âme est une substance spirituelle complète, en quoi diffère-t-elle d'un ange ? Nous avons vu Albert répondre à la question au début de sa carrière, voyons comment il y a répondu vers la fin.

Exactement de la même manière. D'abord, il pose fermement « quod anima rationalis et angelus et specie et genere differunt ». Rien de mieux, mais la suite immédiate du texte montre où se trouve pour lui le fondement de leur différence générique : « Est enim animalis anima intendens in delectabilia corporis, et sic differt in genere ; angelus autem spiritus est ad delectabilia carnis non respiciens » (1). Ainsi, la différence *générique* entre l'âme et l'ange tient à ce que l'une est « animale », l'autre « spirituel », le fait d'être âme consistant ici à désirer les plaisirs corporels et charnels. Albert reste donc fidèle à son point de départ augustinien et persiste à chercher dans une « inclination » de l'âme pour le corps le lien qui les unit. S'il était devenu thomiste, combien la réponse eût été pour lui simplifiée ! Mais il ne voulait toujours pas qu'il fût de l'essence de l'âme d'être forme du corps ; c'est pourquoi, lorsqu'il lui fallut s'expliquer et dire en quoi cet appétit charnel pouvait bien être « essentiel » ou « substantiel » à l'âme, Albert n'eut d'autre ressource que de répondre : il faut bien que cet appétit le soit, puisqu'il est *toujours* là. Ce désir est si fort en elle que, même lorsqu'elle est au ciel, l'âme se trouve gênée dans sa vision béatifique tant que son corps ne lui a pas été rendu (2).

Passons à la différence *spécifique* entre l'âme et l'ange ; c'est au fond la même : « differunt etiam specie : anima enim rationalis *secundum seip-*

---

(1) ALBERTUS MAGNUS, *Sum. theol.*, P. II, tr. 2, q. 9 ; t. 18, p. 79. Tous les textes que nous citons ensuite sont empruntés à la Solution de la même question, pp. 79-80.

(2) « Et si objicitur quod secundum hoc anima separata non differt ab angelo, dicendum quod falsum est, quia etiam anima separata, propter hoc quod secundum esse unibilis est corpori, affectum et intentionem retinet ad corpus, in tantum quod etiam a contemplatione retrahatur. Unde Augustinus *Super Genesim ad litteram*, lib. XII, loquens de anima rapta a sensibus corporis et de statu post mortem, sic dicit : « Inest animae quidam naturalis appetitus in administrando corpus, quo appetitu retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illum summum coelum, intellectualis scilicet contemplationis, quamdiu non subest corpus, cujus administratione appetitus ille quiescat ». ALBERTUS MAGNUS, *loc. cit.*, p. 80. Cf. S. AUGUSTINUS, *op. cit.*, XII, 35, 68 ; P.L., t. 34, c. 483.

*sam et secundum totum affectum* unibilis est corpori. Per hoc patet quod ipsa est actus corporis organici physici potentiam vitae habentis ». Ainsi, c'est parce que son affection la porte tout entière vers le corps, qu'elle en est l'acte. Voilà ce qu'Albert appelle en être la forme essentielle : « Et hoc non est per potentias tantum, ut quidam dicunt, sed per essentiam suam ; sic enim nisi essentialis forma esset hominis, homo non esset homo ». L'âme est donc forme essentielle du corps, parce que c'est son essence même qui se porte vers le corps, et non pas seulement ses facultés. Là dessus, et pour mieux prouver qu'il ne saurait être accusé de séparer l'âme du corps, Albert explique que la raison et l'intellect même, tout séparés qu'ils soient, n'en dirigent pas moins les opérations des facultés inférieures de l'âme : « Unde homo ratiocinatur in partibus vegetabilis animae qualiter ingerendum, qualiter digerendum, qualiter egerendum ... ». Et qu'on ne dise pas que l'âme raisonnable ne fasse pas tout cela à titre de forme, car il n'y a qu'une forme dans l'homme ; comme l'a dit Avicenne, « anima rationalis sola secundum esse est actus et anima hominis ; vegetabilis autem et sensibilis non se habent, nisi ut potentiae ad illam ». Ainsi, Avicenne vient de nouveau fournir une technique aux positions d'Augustin et, comme l'on pouvait s'y attendre, c'est la pensée de Platon qu'Avicenne réintroduit dans la formule d'Aristote : « Et quamvis sic quoad esse sit unibilis corpori, et sit actus corporis physici organici potentiam vitae habentis, tamen ut dicit Gregorius Nyssenus (*lege*, Nemesius), Platonem sequens in hoc vera dicentem, non est tantum actus corporis, sed etiam suppositum et subjectum in se perfectum, utens corpore, et regens corpus. Propter hoc separatur post mortem, et est substantia vitae in seipsa, et in hoc principaliter differt ab Angelo » (1).

Bref, le même article qui prouve que l'âme est une forme essentielle conclut qu'elle est en soi une substance complète et par conséquent qu'elle n'est pas essentiellement forme. On voit clairement par là comment Albert résout le problème. Sa doctrine n'est aucunement incohérente, sauf si l'on suppose que sa définition de l'âme est celle de saint Thomas, alors que c'est celle d'Avicenne ; elle n'est donc pas non plus thomiste, mais directement opposée à celle de saint Thomas, qu'elle ne cesse de rejeter. C'est ce que nous allons voir non moins clairement en étudiant pour elle-même la substance de l'âme, ce *suppositum et subjectum in se perfectum* qu'Albert le Grand vient de définir.

---

(1) ALBERTUS MAGNUS, *loc. cit.*, p. 80. — Pour la doctrine qui fait de l'intellect la cause des opérations biologiques, Albert renvoie ailleurs au *De animalibus*, lib. XVI ; cf. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, lib. III, tr. 5, cap. 4 ; t. 3, p. 188.

### III. — La substantialité de l'âme.

Albert considère l'âme comme un *subjectum perfectum*; pour comprendre la nature de ce principe animateur du corps humain, c'est donc la notion de « sujet » qu'il importe de définir. Souvenons-nous d'abord du problème en fonction duquel se pose la question, car la nature même de ce problème, ou plus encore la préoccupation fondamentale à laquelle il répond, pourront seules nous éclairer sur le sens de la réponse qu'Albert a proposée.

Ce qui le préoccupe avant tout, c'est de montrer clairement que l'âme, bien qu'elle soit aussi une forme, est plus qu'une forme, à tel point qu'il n'est même pas de son *essence* d'être une forme. A partir de ce moment, la question sera de savoir ce que l'on veut dire en affirmant qu'elle est une substance. Or la nouvelle question est hérissée de difficultés, car il y a des positions qu'Albert le Grand rejette de la manière la plus ferme, et entre lesquelles il n'y a peut-être pourtant pas de place pour une autre. Voyons d'abord ce que sont ces positions.

Notre point de départ est l'hypothèse que l'âme n'est pas une simple forme, mais une substance. Or les substances diffèrent des formes en ce qu'elles sont elles-mêmes composées de matière et de forme. La manière la plus simple de fonder la subsistance de l'âme serait donc de considérer l'âme comme composée d'une matière et d'une forme, ce qui en assurerait la substantialité. Bien entendu, pour pouvoir entrer dans la composition d'une âme, une telle matière devra être spirituelle. L'hypothèse n'avait en soi rien d'impossible pour des théologiens chrétiens, puisque saint Augustin lui-même (qui se souvenait de la matière intelligible de Plotin) avait admis la création d'une matière spirituelle par Dieu (1). Elle était encore moins inacceptable pour des philosophes, puisqu'on la trouvait complètement élaborée dans le *Fons Vitae* de Gebirol, et acceptée en fait par plusieurs auteurs chrétiens (2). A la vérité, ce qui plaisait à ces chrétiens dans la doctrine de Gebirol n'était pas seulement qu'elle assurât le caractère substantiel de l'âme (ou de l'ange),

---

(1) « Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritualis et corporalis, de qua fieret quod faciendum esset ». S. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.*, V, 5, 13 ; P.L., t. 34, c. 326.

(2) « Quamvis autem simplicitatem primae causae omnes concedant, tamen compositionem formae et materiae quidam nituntur inducere et in intelligentias et in animam ; cujus positionis videtur auctor fuisse Avicebron, auctor libri *Fons vitae* ». S. THOMAS D'AQUIN, *De ente et essentia*, cap. IV ; ed. ROLAND-GOSSELIN, p. 30 et note 2. — Cf. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, ch. XI, p. 302 et sv.

mais aussi qu'elle en fît des substances *composées*, et permît ainsi de les distinguer radicalement de leur créateur. Dieu seul est parfaitement un et simple, c'est à dire exempt de toute composition ; tout ce qui est créé, au contraire, est composé, car la multiplicité est inhérente à l'état de créature. Or quelle est la première composition requise pour qu'il y ait substance ? Celle de matière et de forme ; il faut donc que même l'âme, même l'ange, soient composés de matière et de forme. Si commode que fût cette solution, Albert l'a catégoriquement rejetée (1). D'autre part, ainsi qu'on l'a vu, Albert ne s'est jamais rallié à la solution plus subtile de saint Thomas, selon qui l'âme n'est qu'une substance incomplète. Il lui fallait donc trouver une âme : 1° qui ne fût pas composée de matière et de forme ; 2° qui fut néanmoins une substance complète. C'est la solution albertinienne de ce problème que nous devons analyser.

L'âme est une substance. C'est un point sur lequel Albert n'a jamais hésité ni varié. D'autre part, on remarquera que le terme substance n'est guère pour Albert que le signe d'une notion assez large, qui désigne tout ce qui, subsistant en soi, peut servir de sujet à une pluralité d'accidents. C'est pourquoi, dans son Commentaire sur les *Sentences*, Albert considère comme équivalents, dans les êtres inférieurs, les termes de *res naturae, subjectum, suppositum, substantia, individuum.*

Par *res naturae*, chose naturelle, il faut entendre le composé de la matière et de la forme, ou du *quod est* avec le *quo est*, dans et sous une nature commune. Le résultat de cette composition est un *hoc aliquid*, c'est à dire un réel concret. Reprenons à présent cet être naturel concret, et ne considérons en lui que son rapport à la nature commune à laquelle il est soumis et avec laquelle il se compose ; on le désigne alors par le nom de *suppositum*. Ce deuxième terme signifie donc ce qui, dans l'être naturel, est placé sous la nature commune et, en vertu de sa détermination par elle, devient incommunicable à tout autre être. Reprenons une troisième fois cet être naturel concret, mais considérons le cette fois dans l'occasion qu'il offre à d'autres choses, c'est-à-dire aux accidents, d'exister en lui : on le nommera alors substance. Comme le dit assez curieusement Albert : *et hoc vocatur ab Aristotele substantia et a Graecis ὑπόστασις*. Enfin, reprenons ce même être une quatrième fois, mais pour le désigner dans les accidents qui le distinguent des autres, nous dirons que c'est un *individuum* (2). Dans ce texte, substance et hypostase sont équivalents, et *sub-*

---

(1) Albertus Magnus, *Summa theologiae*, P. II, tr. 12, q. 72, m. 2, t. 18, pp. 358-359.

(2) *In I Sent.*, dist. 26, art. 4. Ce texte est cité dans le remarquable travail du P. M.-D. Roland-Gosselin, *Le De Ente et essentia de S. Thomas d'Aquin*, p. 91, note 1,

*jectum* signifie ce qui, dans l'être concret, dit son rapport à la *natura communis* qui spécifie la substance. Comment ces définitions permettent-elles de résoudre le problème de la substantialité de l'âme?

Dès la *Summa de creaturis*, dans un texte dirigé contre la thèse de l'universalité de la matière (c'est-à-dire de l'existence d'une matière spirituelle), Albert le Grand distingue deux modes de composition de la substance, selon qu'il s'agit de substances matérielles ou de substances immatérielles.

Dans les substances matérielles, qui sont tous les êtres engendrables et corruptibles, nous rencontrons d'abord la composition de matière et de forme ; par exemple, dans le cas de l'homme, la composition de l'âme et du corps. Pourtant, cette première composition ne suffit pas. Le signe en est que, pour tous les êtres de ce genre, ni la matière ni la forme ne se prédiquent correctement du composé. Ainsi l'homme a une âme, il n'est pas une âme. L'homme a un corps, il n'est pas un corps. Il est le composé de l'âme et du corps. Pour expliquer complètement la structure d'un tel être, il faut donc admettre, non seulement que le corps est informé par son âme, mais encore qu'outre le rôle de forme du corps, l'âme y joue le rôle complémentaire d'une « nature commune », qui est précisément celle de l'homme. On distinguera par conséquent, dans tout être de ce genre, le composé (c'est à dire l'union de la matière et de sa forme), et la forme du composé (qui n'est plus simplement celle de la matière, mais celle du composé comme tel). On peut alors légitimement attribuer au composé la forme du composé : « Unde in talibus, universale quod praedicatur de composito, non accipitur a forma materiae, sed a forma totius conjuncti ». Ainsi, le composé du corps et de l'âme de Socrate est un homme. Cette *forma totius* joue dans la doctrine d'Albert un rôle important ; il ne l'abandonnera jamais (1).

Le problème se pose un peu autrement pour les substances immatérielles. Puisque, par hypothèse, nous refusons d'admettre l'existence d'une matière spirituelle, toute composition de matière et de forme devient alors impossible. Il faut pourtant que ces substances soient elles aussi composées, faute de quoi, étant absolument simples, elles seraient Dieu. On sait que saint Thomas obvie à cette difficulté en faisant intervenir la composition, dans la substance créée même, de l'essence et de l'acte d'exister. Albert le Grand s'est engagé dès ses débuts dans une voie dif-

(1) Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, t. I, q. 2, a. 5, solutio ; t. 19, p. 15. — Saint Thomas d'Aquin a résumé cette doctrine avec une limpidité parfaite, et bien entendu pour la réfuter, dans *Quodlib. II*, q. 2, art. 3, ad *Resp*. L'un des « quidam dicunt » est certainement Albert le Grand.

férente, dont il ne s'est d'ailleurs jamais écarté. Dans les substances spirituelles, les anges ou les âmes raisonnables par exemple, il ne reste plus que la composition du *suppositum* avec la nature commune qui est la forme de ce suppôt : « Et hoc praecipue verum est in spiritualibus substantiis, in quibus non est accipere compositionem nisi suppositi, et naturae cujus est suppositum illud ». En d'autres termes, une âme raisonnable est une substance immatérielle déterminée par cette nature commune qu'est la rationalité.

Il apparaît immédiatement que, dans une doctrine de ce genre, l'âme raisonnable est vraiment une substance, et même un « sujet parfait », puisqu'elle est le sujet que détermine la rationalité. On peut encore parler alors d'une *forma totius*, qui est ici la rationalité, mais le tout dont elle est la forme n'est plus, comme dans les substances matérielles, un composé de matière et de forme, c'est le sujet spirituel simple que cette forme spécifie. C'est cette composition du sujet et de sa forme, qu'Albert exprime dans la langue de Boèce, en disant que le sujet est « ce qui est » (*quod est*), et que la forme est « ce par quoi il est » (*quo est*) : « In quibusdam autem non est talis compositio, sed ex *quo est*, et *quod est*, quemadmodum dicit Boetius : et *quo est* est forma totius, *quod est* autem dicit ipsum totum cujus est forma : et haec compositio est in incorruptibilibus et ingenerabilibus [ce qu'est l'âme raisonnable, puisqu'elle est immortelle et, non pas engendrée, mais créée], in quibus forma totius non differt a forma materiae, quia non habet materiam » (1).

On peut se demander si cette composition de *quod est* et de *quo est* suffit à constituer un *hoc aliquid*, un sujet concret. Albert n'en doute aucunement. Comme nous le verrons, il ne s'agit pas ici d'une simple composition logique, mais, en un certain sens, d'une composition réelle. D'ailleurs, encore au début de sa carrière, il a précisé dans un autre texte ce qu'il entendait par un *hoc aliquid*. Pour qu'il y ait sujet concret, il n'est pas nécessaire qu'il y ait composition de matière et de forme, mais seulement de puissance et d'acte, c'est à dire de déterminable et de déterminant. Poussant plus loin la précision, Albert spécifie que, pour lui, la cause de la puissance est la privation, tout être étant en puissance dans la mesure exacte où il est soumis à la privation. Dans le cas des êtres purement spirituels, bien qu'il n'y ait aucune matière ni par conséquent aucune

(1) Voir les textes cités dans M.-D. Roland-Gosseiln, *op. cit.*, p. 172-173. Comme le précise Albert lui-même, la forme du tout ne doit pas être entendue comme un universel, mais comme une vraie forme. *Homo*, ce n'est pas l'idée générale d'homme, mais la forme dont l'intellect abstrait cette idée ; *op. cit.*, p. 173, note 1. Nous reproduisons plus loin le texte complet, p. 41, note 2.

privation de forme matérielle, il y a pourtant un sujet spirituel (*quod est*), qui est en état de privation, donc en puissance, à l'égard de ce *quo est* qu'est la rationalité. Celle-ci est, pour ce *quod est*, le principe qui en fait une substance intelligente, et par conséquent un *hoc aliquid* (1). Cette sorte de composition suffit donc à constituer un être naturel proprement dit : un sujet concret.

Valide pour le cas de l'âme humaine, cette solution l'est aussi pour le cas de l'ange. Un ange est un être spirituel, comme l'est l'âme raisonnable ; puisqu'il n'y a pas en lui de matière, il ne peut y avoir en lui de « forme du tout » ; en quel sens est-il donc une substance ? Il l'est en ce sens que tout ange est en soi un sujet complet (*id quod est*), qui entre en composition avec la nature commune (ici la nature angélique) qui le détermine à être un ange. Par exemple, l'ange Raphael n'est pas composé de matière et de forme, mais il est un certain sujet spirituel, que nous nommons Raphael, et c'est à sa détermination par la nature angélique qu'il doit d'être l'« ange » Raphael (2). Il en va donc exactement de même

---

(1) « Unde dico non solum esse *hoc aliquid*, quod est ex materia et forma, sed quod est ex potentia et actu. Quia apud me omnis potentiae causa est privatio, et quod non subjacet privationi aliquo modo, ibi nulla est potentia ; et quantum subjacet privationi, tantum habet de potentia et non plus ; et ideo dicit Philosophus quod generabilium et incorruptibilium non est materia una, nec genus unum, cum tamen utrumque sit materia et genus, sed non unius rationis ... Spiritualium autem quae sunt *hoc aliquid*, nulla est materia meo judicio, sed in ipsis est *quod est*, et *quo est* : quorum neutrum nunquam separatur ab altero, ut *quod est* dicat hoc aliquid quod vere est in natura, *quo est* dicat principium intelligendi et subsistendi ipsum in tali esse ». ALBERT LE GRAND, *In II Sent.*, d. 1, a. 4, Sol. ; t. 15, p. 8. Joignons à ce texte le passage suivant, qui ouvre de si riches perspectives sur l'attitude d'Albert envers les philosophes : « Dicendum quod, sicut vult Boetius, spiritualium et corporalium non est materia una, ut supra diximus (lib. I, d. 8, a. 25). Quia etiam secundum philosophos spiritualia aut intelligentiae, quas nos vocamus angelos, habent quidem compositionem *possibilis* et *necessarii*, quas partes nostri Doctores vocant *quod est* et *esse*. Quia illud possibile nunquam est in potentia, nec potest esse ; sed quia dependet ex alio, scilicet ex causa prima, ideo in se dicitur esse possibile : et quia particulat et dividit ipsum *quo est*, quod de se commune est, sicut omnis forma. Unde incommunicabile (sc. *quod est*) et communicabile (sc. *quo est*) faciunt in angelo compositionem : et hoc signatur, cum dicitur *angelus* et *hic angelus* ». *In II Sent.*, d. 2, a. 2, *Solutio* ; t. 15, p. 27. Nous reviendrons sur cette distinction du *quod est* possible et du *quo est* nécessaire. Pour le moment, notons seulement que ce texte confirme, sans hésitation possible, notre identification du *quo est* et de la *forma totius* avec la *natura communis* chez Albert le Grand.

(2) « Dicimus quod angelus est substantia composita, et dicimus quatuor esse principia substantiae compositae, scilicet materiam et formam, et *quod est* et *esse*. Quid autem sit materia et forma, ex aliis patet. *Id* autem *quod est* intelligo esse : id quod substat formae, et praecipue illud ratione cujus subsistit. Hoc autem est in quo forma

dans le cas de l'âme. Pas plus que l'ange, celle-ci n'est composée de matière et de forme ; elle est donc, elle aussi, un sujet spirituel informé par une nature qui joue à son égard le rôle que joue, dans les substances corporelles, la « forme du tout ». De même qu'en l'ange le sujet, ou fondement, est immédiatement déterminé par la forme « ange », de même aussi, dans l'âme, le sujet, ou fondement, est immédiatement déterminé par la forme « âme ».

Le point obscur dans cette doctrine est la nature de ce sujet, ou fondement. Les tenants de la composition hylémorphique de l'âme jugeaient nécessaire d'attribuer à l'âme une matière, afin que l'âme fût une substance composée, comme doit l'être toute créature. Comme on vient de le voir, Albert leur répond qu'il suffit, pour obtenir ce résultat, d'admettre que les substances spirituelles sont composées de *quod est* et de *quo est* (ou d'*esse*, comme dit Boèce), c'est à dire la composition du sujet, qui est, avec la forme par laquelle il est ce qu'il est. Si on lui demande ce qu'est le sujet, ou *fundamentum* de la forme, il est très difficile d'obtenir des précisions. A première vue, ce *fundamentum* se distingue mal de la matière spirituelle qu'Albert veut précisément éliminer. Dans le Commentaire sur les *Sentences*, une formule jette pourtant sur ce point quelque lumière : « Mea opinio semper fuit quod angelus sit compositus ex partibus essentialibus, sed non ex materia et forma, quia non dico materiam esse primum principium compositionis substantiae in genere, sed substantiae motae ; et ideo ubi non est potentia ad motum non dico esse materiam nisi materia valde large et improprie sumatur ; quoniam

---

compositi (c'est à dire la forme du composé pris comme tout) habet esse secundum naturam (c'est une nature concrète), et hoc in quibusdam quandoque separatur a forma quae est in ipso, per generationem et corruptionem (le cadavre n'est plus un homme) ; sed in non generabilibus semper est in esse suo et unius naturae ; et propter hoc in illis non determinatur nisi per esse per formam, et per actum substandi illi (dans ces natures non générables, le sujet n'est déterminé que : 1° par l'être qu'il tient de sa forme, 2° par le rôle de substrat qu'il joue à l'égard de cette forme) ; et ideo praedicatur etiam, ut dicunt quidam et bene, de eo in quo est, secundum quod dicimus quod Socrates est hoc quod est, et Raphael est hoc quod est : materia enim non praedicatur de eo cujus est materia. Similiter *esse* voco formam compositi quod praedicatur de ipso composito, sicut homo est esse Socratis, et Angelus est esse Raphaelis ; et in hoc differt a forma materiae quae non praedicatur de toto composito, nec est forma totius sed partis, scilicet materiae. In his enim quae non sunt generabilia (ut dicunt quidam philosophi) non est forma partis, sed totius tantum, vel si est in eis forma partis, non tamen habet nomen diversum vel a nomine formae totius, vel a forma totius. Nec intelligo quod forma totius sit idem quod universale cum habeat esse in composito ; sed ipsa est illa qua aliquid est esse, ut dicit Philosophus, et ab illa per intentionem abstrahitur universale ». ALBERTUS MAGNUS, *Summa de Creaturis*, P. I, tr. 4, q. 21, a, 1, sol. ; t. 19, p. 82.

mihi videtur, quod Philosophi non loquantur de materia, nisi ipsa sit sub aliqua privatione » (1). Il ressort de ce texte, d'une part, qu'Albert réserve le nom de matière pour ce genre de sujet qui, dès qu'il se compose avec une forme, engendre une substance mobile dans le lieu, et par conséquent étendue, d'où il résulte que l'ange ni l'âme ne comportent de matière ; d'autre part, il ressort de ce même texte que, en un sens il est vrai très large et très impropre, le *fundamentum* de la substance ange, ou âme, peut se nommer matière, auquel sens on pourrait dire que l'ange et l'âme sont composés de matière et de forme. Rien ne montre mieux l'apparentement des deux notions, car si Albert refuse de nommer matière, au sens propre, le *fundamentum* de la substance spirituelle, un tenant de la composition hylémorphique de l'âme ferait sans doute observer que, de quelque nom qu'on le nomme, ce *fundamentum* est exactement une matière spirituelle. En effet, Albert lui-même ne trouve rien de mieux, pour la décrire, que de lui appliquer la définition aristotélicienne de la matière première : « Bene tamen dico quod si fundamentum vocatur, quod tunc est ex materia et forma : quia Philosophus dicit in *VII Primae Philosophiae*, quod fundamentum non est quantum, neque quale, neque aliquid aliorum praedicamentorum » (2).

Il serait sans doute imprudent d'exiger d'Albert sur ce point plus de précisions qu'il n'a lui-même éprouvé le besoin d'en fournir, mais ce vague même a un sens. Il suggère que ce qui intéressait surtout Albert le Grand dans ce problème, n'était pas la difficulté que nous lui demandons de lever. A titre de péripatéticien, il rejette toute notion d'une matière qui, aussitôt informée, n'engendrerait pas une substance étendue. D'autre part, pour des raisons principalement théologiques, il veut que l'âme soit une substance et un sujet complet en soi. Pour obtenir ce résultat, il lui faut poser dans l'âme un *fundamentum*, qu'il ne peut nommer matière, puisque l'âme est inétendue, mais qui joue sensiblement en elle le même rôle que la matière spirituelle de Gebirol. Si Albert s'en tient là, c'est qu'il ne lui en faut pas davantage pour établir que l'âme est vraiment une substance individuelle, un *hoc aliquid* complètement déterminé. Éliminez de l'âme ce « sujet », avec la composition qu'il y introduit, que devient-elle ? Au lieu d'être un *hoc aliquid* complet, fait d'un déterminant et d'un déterminé, elle devient une simple « forme », incapable en effet d'exister seule, et qui requiert une matière pour subsister. C'est précisément la conséquence qu'Albert désire éviter. Il ne suffit donc pas de

(1) *In II Sent.*, d. 3, a. 4, Solutio ; t. 15, p. 38.

(2) Voir sur ce point les justes remarques de M.-D. Roland-Gosselin, *op. cit.*, pp. 175-176.

dire que la composition de *quod est* et de *quo est* ne correspond pas à la distinction thomiste d'essence et d'existence ; on doit ajouter qu'elle est, chez Albert le Grand, une conséquence de son opposition à la définition de l'âme raisonnable comme forme d'un corps. Situer ailleurs l'axe de sa psychologie, c'est s'exposer à des mécomptes, dont il ne serait pas juste de lui faire porter la responsabilité.

Comparons cette doctrine à celle de la *Summa theologiae*, et demandons-nous s'il s'est produit aucun déplacement notable dans les positions d'Albert le Grand. A première vue, on aperçoit que ses préoccupations fondamentales sont demeurées les mêmes et qu'elles le rapprochent beaucoup de ceux dont il combat l'hylémorphisme. Il n'y a pas de différence pour lui entre dire que l'âme est une substance, un sujet distinct, et dire qu'elle est composée. Comme la composition hylémorphique de l'âme acceptée par saint Bonaventure, la composition du *quod est* et *quo est* acceptée par saint Albert a pour objet principal d'assurer le caractère substantiel de l'âme et son immortalité. Répétons-le : « Dicendum quod anima et maxime hominis, quae arte et providentia regit corpus ut nauta navim, composita est, et *hoc aliquid* » (1). Précieuse formule, qui nous découvre à la fois le sens plein de son opposition à l'âme simple forme et celui de la composition de l'âme substance.

Touchant le premier point, il devient clair en effet qu'Albert entend par « forme » la « forme naturelle » pure et simple, c'est à dire celle du corps physique inanimé, ou, tout au plus, l'âme végétative. A parler strictement, une telle forme n'est que forme, c'est à dire un principe en vertu duquel un être matériel est constitué dans une certaine nature et se trouve normalement dans un certain lieu. Tel est notamment le cas des éléments naturels, comme la terre , l'eau, l'air ou le feu. Le seul mouvement propre de la forme du feu, c'est le mouvement de génération ; tout feu engendré par un feu participe également à la forme du feu, dont il tient ce qui découle de cette forme naturelle : son lieu naturel ou, tout au plus, le mouvement nécessaire pour le rejoindre. Si le feu est en haut, il ne bouge plus ; si la terre est en bas, elle reste immobile. Bref, quand la *forma simplex* a engendré un être et l'a mis à sa place, elle a fait tout ce qu'elle peut faire. C'est aussi pourquoi, ne dominant aucunement la matière dont elle est l'acte, elle cesse d'exister en même temps que le composé (2). Ainsi, pour Albert le Grand, on dépasse le plan de la simple forme, et de la « forme simple », aussitôt qu'un corps naturel se meut dans

(1) Albertus Magnus, *Summa theologiae*, P. II, tr. 12, q. 70, m. 1 ; t. 18, p. 350.
(2) « Et nisi ita dicatur (quod anima composita est et *hoc aliquid*) sequitur quod corpore destructo destruitur anima. » Albertus Magnus, *op. cit.*, p. 350.

le lieu. C'est là, on va le voir, ce qui donne un sens intelligible à sa doctrine de l'âme.

Si l'on admet avec lui que la forme naturelle, prise en elle-même, ne rend compte que de la génération naturelle, mais non du mouvement dans le lieu, il faut ajouter à la forme une détermination ultérieure pour expliquer le mouvement local spontané des animaux. De ce point de vue, l'animal, tout au moins celui qui se meut dans son lieu, a nécessairement quelque chose de plus qu'une *forma simplex* ; à la forme, grâce à laquelle il engendre, s'ajoute chez lui cette détermination par laquelle il peut se déplacer dans l'espace. Cette détermination est un déterminant, et l'être naturel auquel elle s'ajoute est, par rapport à elle, un déterminé. Il y a donc composition, dans une forme, aussitôt qu'on atteint le niveau du mouvement local et, dès ce moment aussi, le plan de la forme simple se trouve dépassé.

C'est ce qu'Albert voulait dire, en spécifiant que l'âme est un *motor*, et qu'à ce titre, substance ou non, elle est déjà plus qu'une simple forme [1]. Cela est si vrai que la remarque s'applique même à l'âme de l'animal. Les animaux se meuvent dans l'espace, donc il y a en eux plus qu'une forme naturelle simple. Pour qu'elle meuve leur corps, leur forme doit être déjà composée d'un élément moteur : la connaissance animale, et d'un appétit mû par cette connaissance : l'appétit animal. En fait, il y a d'abord dans l'âme animale une connaissance, celle de l'imagination ou de l'estimative, puis un mouvement de l'appétit sensitif, puis un mouvement des organes du corps causé par l'appétit sensitif lui-même [2]. Un *motor* est donc plus qu'une forme simple, c'est une forme composée, et, ne serions-nous que des animaux, la définition de notre âme comme *forma simplex* ne serait déjà plus suffisante.

---

(1) « Talis enim substantia comparatur ad corpus ut motor, qui arte et intentione movet : quae non potest esse forma simplex ; quia forma simplex movere non potest, nisi motu generantis, hoc est, quod generans inducit ei formam per generationem, et generata in forma naturali ex aequo participant consequentia naturalem formam, quae sunt motus et locus. Ideo nihil talium movetur in loco suo, sed sicut quiescunt a certa forma in esse quod est actus illius formae (comme ils tiennent de leur forme le repos dans l'être actuel que leur donne cette forme), ita quiescunt in locis consequentibus illam formam, sicut ignis sursum, et terra deorsum ». ALBERTUS MAGNUS, *Sum. theol.*, P. II, tr. 12, q. 70, m. 1, sol. ; t. 18, p. 350.

(2) « In animatis autem quae moventur in locis suis, necesse est esse motorem compositum ad minus ex motivo cognitivo, et ex moto appetitivo : qui appetitus motus movet corpus, et extendit organa ejus, quae sunt partes ejus,ad acquirendum id quod appetitur ; et sic motivum cognitivum tunc in sensibili anima vel est phantasia vel aestimativa ». *Loc. cit.*, p. 350.

Or, rappelons-le, parce que nous sommes plus que des animaux sans raison, notre âme est plus qu'un « moteur », elle est un « pilote ». D'où un degré de composition nouveau, et supérieur. Chez un animal raisonnable, quand il agit en tant que raisonnable et non en tant qu'animal, c'est l'intellect pratique qui prescrit le mouvement, ensuite de quoi vient l'appétit raisonnable, puis enfin le mouvement du corps et des organes mus par cet appétit. La forme de l'homme est donc, elle aussi, composée ; et plus encore que celle de l'animal, puisque la composition du principe rationnel s'y ajoute à celle du principe moteur ; mais surtout elle l'est autrement. Chez l'animal, le déterminant, qui est la connaissance sensible, peut être lui-même déterminé ; du moins, il pourrait l'être, puisqu'il y a encore la raison au-dessus de lui. Chez l'homme, le déterminant supérieur ne peut plus être déterminé par rien, parce que, dans la ligne animale, et selon l'ordre naturel, qui est le seul dont nous nous occupions en ce moment, il n'y a rien au-dessus de l'intellect et de la raison. On peut donc dire que l'intellect humain est un déterminant ultime, à quoi, dans l'homme, tout le reste est soumis, et qui ne peut lui-même servir de sujet à rien d'autre, parce qu'il n'y a rien au-dessus de lui dont il puisse être le sujet. C'est précisément ce que l'on nomme un *quo est*. Dans le cas de l'âme-pilote (c'est-à-dire raisonnable), il y a donc composition de l'intellect avec tout le reste, que l'intellect détermine à titre de déterminant ultime ; ce reste est le *quod est* ; l'intellect lui-même est le *quo est* (1). Voilà pourquoi l'âme humaine est une substance, donc immortelle, et sa subsistance ne peut s'expliquer, si l'on ne veut avoir recours à l'hypothèse d'une matière spirituelle, que par cette composition.

Pour achever l'interprétation de cette doctrine, au moins quant à sa signification essentielle, il reste à dire quel genre de composition l'union du *quod est* et du *quo est* introduit dans la substance de l'âme. Ce n'est

---

(1) « In rationali autem quando secundum rationem movetur, est intellectus practicus, quia non fit motus nisi fiat nuntium de motu : nuntium autem non fit ad animam, nisi per phantasiam vel intellectum. Et hujus causa est quod dicit Augustinus *Super Gen. ad litt.*, et Aristoteles 3. *de anima*, quod omnis natura movetur visis. Visa autem non sunt nisi secundum sensibilem partem, vel intellectivam ; vegetabilia enim non moventur nisi a natura motu nutrimenti, augmenti et generativi. Cum ergo anima rationalis moveatur, de necessitate exigitur, quod sit composita ex movente cognitivo et ex motu appetitivo : quod ulterius sic motum movet corpus et organum ; et sic composita est de necessitate ex *quod est* et *quo est* ; *quod est* autem est id quod substat et supponitur in omni natura ; *quo est*, est id quod nulli potest substare, sed sibi substat *quod est*. Et hoc est quod dicit Boetius in principio de Hebdomadibus, et unum est de principiis ibi suppositis, et dicit sic : *Quod est* habet aliquid praeter id quod ipsum est, *quo est* vero nulli potest esse subjectum ». ALBERTUS MAGNUS, *loc. cit.*, p. 350-351.

pas une composition réelle (*secundum rem*), comme l'est celle de la matière et de la forme. La doctrine d'Albert diffère vraiment ici de l'hylémorphisme de Gebirol et de saint Bonaventure. C'est donc une composition de raison (*secundum rationem*). Pourtant, ce n'est pas une composition purement logique, comme celle des éléments qui s'unissent dans la définition d'une essence, où le genre est matière et l'espèce est forme. Il s'agit ici d'une composition *sui generis*, celle que la raison perçoit dans la détermination d'un élément du réel par un déterminant ultime. En dehors de la composition physique, que nous avons éliminée, il n'en reste que deux : la composition de l'effet avec sa cause efficiente, et la composition formelle des constituants métaphysiques de l'essence entre eux. D'où il résulte que nous trouverons deux *quo est* selon la nature du problème que nous aurons posé.

S'il s'agit du problème de l'existence des êtres, le *quo est* sera l'être même, car il n'y a aucun déterminant supérieur à l'être dans l'ordre de l'existence. En ce sens, tout ce qui est, sauf Dieu, n'est rien, de soi même, qu'un pur possible. Si une essence existe, c'est qu'elle a reçu du créateur l'existence même par laquelle elle est passée de l'ordre du possible à celui de l'actualité. C'est ce qu'avait déjà dit Avicenne, dont Albert se réclame sur ce point : tout le créé est composé de ce qu'il est, et de ce par quoi il existe. Il importe de bien noter que cette composition n'est pas une composition intrinsèque de l'essence du sujet avec son existence, comme c'est le cas chez saint Thomas d'Aquin, mais une composition extrinsèque, par laquelle la raison saisit ensemble l'effet : le sujet actuellement existant, et sa cause : Dieu qui le fait exister : « Omnia autem alia creata, hoc modo sunt ex *quod est* et *quo est* ; sed *quod est* habent intra se, *quo est* autem, extra se : causa enim efficiens extra effectum est » (1).

---

(1) « Secundum genus compositionis est, quando duo vel plura ita conveniunt ad unum constituendum, quod unum illorum est sicut cujus est actus et esse, et alterum sicut quo effective vel formaliter vel utroque modo est esse in illo ; et haec vocatur compositio ex *quo est* et *quod est* ; quod enim est, non est ex se in actu essendi, sed dependet ad aliud a quo effective vel formaliter vel utroque modo accipit esse. Et hoc est quod dicit Boetius in lib. *de Hebdomadibus* sic : *quod est*, habere aliquid potest praeter id quod ipsum est ; esse vero nihil admixtum habet. Sicut enim dicit Avicenna, *quod est*, secundum seipsum, et nihil et ex nihilo est, sed esse sibi est, ab eo quo est efficienter, vel formaliter, vel utroque modo ; et ideo dicit Boetius, quod in omni creato aliud est *quod est*, et aliud est *quo est*. Isti ergo duo sunt modi compositionis qui sunt in esse secundum rationem. » (ALBERTUS MAGNUS, *Sum. Theol.*, P. II, tr. 1, q. 3, m. 3, art. 2 ; t. 18, p. 17. — « Et sic bene concedimus, quod *compositum* sequitur *creatum* ; in nullo enim creato verum est, quod creatum secundum id quod est, sit sua essentia qua est ; sed in solo primo principio hoc verum est ; et ideo solum simplex est et in

Outre cette première composition, qui s'étend à tout l'ordre créé, spirituel ou matériel, pour le distinguer du créateur, il y a la composition formelle des substances. Les mêmes êtres ont donc, simultanément, un *quo est* dans l'ordre de l'existence, et un *quo est* dans l'ordre de la substantialité. Ces deux déterminations ultimes, et le mode de composition qui en résulte, sont d'ailleurs très différents. D'abord, comme on vient de le voir, la composition des êtres dans l'ordre de l'existence est extrinsèque ; or leur composition dans l'ordre de la substantialité est intrinsèque : Dieu n'est pas dans les choses, mais le *quo est* des substances créées est bien dans leur propre *quod est*. Ensuite, alors qu'il n'y a qu'un seul *quo est* dans l'ordre de la cause efficiente et de l'existence, il y en a plusieurs dans l'ordre formel et de la substantialité. Chaque substance a pour *quo est* son ultime formalité : celle qui détermine toutes les autres en déterminant la nature même de la substance en question. C'est même pourquoi la composition en *quod est* et *quo est*, plus générale que la composition en matière et en forme, lui est antérieure. La matière n'est pas de soi matière ; elle est, indivisément dans l'existence, mais formellement distincts, ce qui est matière, et ce par quoi ce sujet est matière. La forme, bien qu'elle soit actuellement une, n'en est pas moins composée de ce qui est la forme et de ce par quoi ce sujet est forme. Il n'est pas jusqu'en Dieu même, dont l'unité est pourtant absolue, où notre raison ne puisse saisir, comme y étant vraiment, un *quod est* : Dieu, et un *quo est* : la déité (1).

---

eo idem quod est et quo est ; quod non est in aliis ; in illis enim quod est, est subjectum esse (*scil.* sujet *de* ou *à* l'être) ; et quia hoc subjectum est quasi fundamentum in quo fundatur esse ; et essentia est cujus actus est esse ; et esse est actus essentiae in eo quod est ; et haec inter se ponunt diversitatem. Et ideo creatum compositum est et concretum habitudinibus multis. » *Ibid.*, p. 20. (Cf. p. 21, ad aliud dicendum quod creatio creantis est actus).

(1) « Omnia autem alia creata hoc modo sunt ex *quod est* et *quo est* ; sed *quod est*, habent intra se, *quo est* autem, extra se ; causa enim efficiens extra effectum est. Ex hoc etiam patet, quod *quod est* ex hoc similitudinem habet cum materia ; quia recipit aliud quod est praeter ipsum et differens ab ipso, sicut et genus materiale dicitur, cum tamen forma sit. *Quo est* autem similitudinem habet cum forma. Quamvis nec *quod est* sit materia generaliter, nec *quo est* forma generaliter ; quia susceptio qua *quod est* suscipit, non est susceptio materiae, sed est susceptio primi subjecti et primi formabilis in unoquoque genere, sicut dictum est. Et haec susceptio, ut dicit Avicenna in primo Philosophiae, non est susceptio materiae, quia ex suscepto non determinatur aliquod ad esse simpliciter, sicut materia determinatur et perficitur per formam ad esse simpliciter ; sed est susceptio qua confusum suscipit actum differentiae determinantis ipsum ad esse distinctum in genere, specie, vel individuo.

Ex hac determinatione patet quasi ex corrolario, quod haec compositio ex *quod est* et *quo est*, generalior est quam illa quae est ex materia et forma quia illa in omni creato

Il suffit maintenant d'appliquer ces précisions au cas de l'âme, pour savoir en quel sens Albert lui attribue la substantialité. En Dieu, la composition formelle que pose notre raison n'introduit aucune distinction réelle, même purement formelle ; mais aussitôt que nous passons à l'ordre du créé, ce que notre raison y perçoit comme formellement distinct l'est aussi réellement, quoique non physiquement. Partout donc où, dans un même sujet, se rencontre une pluralité d'opérations distinctes, il doit y avoir une complexité formelle de ce genre. S'il s'agit de l'animal, qui se meut dans l'espace, on doit admettre *au moins* la composition de la connaissance motrice avec l'appétit mû par elle, et de cet appétit avec les organes qu'il meut (1). C'est pourquoi l'animal est une substance, faite de déterminant et de déterminé : son *quo est* est l'animalité, au-dessus de laquelle nulle détermination ultérieure n'est concevable, à moins de dépasser le plan de la vie animale elle-même.

C'est ce qui se produit avec l'homme. Ici, nous retrouvons d'abord la composition d'essence et d'existence, puisque l'existence est en lui *effective* ; nous retrouvons en outre la composition physique de l'âme avec le corps, et la composition formelle d'une âme motrice avec les organes qu'elle meut, mais quelque chose de tout nouveau apparaît. Dans ce que nous nommons l'âme humaine, il y a quelque chose par quoi elle est plus qu'âme ; cet intellect qui, lui, n'est pas l'acte du corps ni d'aucun des organes du corps. L'ultime détermination de l'homme en tant qu'homme, l'intellect, est donc transcendante par rapport au corps et séparée de lui. L'âme animale, qui ne connaît pas dans le corps, n'est pas un déterminant séparé ; supprimez son corps, elle n'a plus de sujet à déterminer, donc elle périt. L'intellect humain, au contraire, est un déterminant ultime séparé, il faut donc qu'il ait un déterminable séparé : un sujet incorporel, immatériel, en qui il réside et par composition formelle avec

---

est, ista autem non. Similiter omni compositione alia genera.ior est. Est enim in partibus componentibus omnem aliam compositionem. Materia enim non idem habet *quod est* et *quo est*, non enim a seipsa habet esse materiae. Similiter in forma aliud est *quod est* et aliud *quo est*, quia non a seipsa habet esse formae ... Unde etiam haec compositio ab antiquis dignior omni alia compositione esse dicitur duplici ratione, scilicet quia est generalior, eo quod minus elongatur a primo simplici quam aliqua aliarum compositionum ; quamvis enim in Deo non sint diversa *quod est* et *quo est*, nec sint in eo per modum compositionis, sed simplicitatis, tamen vere sunt in eo *quod est* et *quo est* ; Deus enim dicit *quod est*, et deitas *quo est*, quorum utrumque vere in Deo est. Sed in quibuscumque est materia et forma, in illis sunt diversa, nec simul sunt in illo nisi per modum compositionis. » *Ibid.*, pp. 21-22. — Cf. sur ce dernier point ALEX. DE HALES, *Sum. theol.*, éd. Quaracchi, t. II, n. 61, p. 76 ; et ad 2m, *ibid.*

(1) Voir plus haut, p. 45, note 2.

lequel il forme une substance. Voilà le *suppositum et subjectum in se perfectum* que la définition de l'âme nous annonçait (1) et dont la nature achève de se préciser. Socrate est l'union d'une âme et d'un corps, mais c'est par son intellect qu'il est homme ; c'est pourquoi, l'intellect étant le *quo est* ultime qui fait de lui un homme, c'est bien, en ce sens, l'intellect qui raisonne dans le corps pour y régler, par les facultés animatrices inférieures, l'ingestion, la digestion et l'égestion nécessaires à la vie d'un corps humain ; mais c'est aussi pourquoi, avant de faire physiquement substance avec le corps, l'intellect *est* substance en soi-même, un *hoc aliquid* complet, formellement composé d'un déterminable et de son déterminant.

Pour conclure sur ce point, disons d'abord qu'Albert n'a pas hésité, comme certains le pensent, entre deux interprétations de la distinction du *quod est* et du *quo est* : celle de l'essence et de l'existence, celle du sujet et de sa détermination ultime. Il accepte les deux, mais elles répondent aux deux problèmes différents que nous avons distingués avec lui : celui de l'existence et celui de la substantialité. De plus, si l'on peut dire qu'Albert a préparé la voie à saint Thomas en rejetant la composition hylémorphique de l'âme, on doit ajouter qu'il a fait tous les efforts possibles pour substituer à cette composition une autre composition de l'âme destinée à jouer le même rôle que celle qu'il éliminait. La composition albertinienne de l'*id quod est* avec l'*esse* a directement pour objet de faire de l'âme une substance parfaite en soi, cette substance complète même à laquelle s'est opposée l'âme forme de saint Thomas d'Aquin. Si l'on prend le thomisme comme terme de cette évolution, la position d'Albert marquait donc plutôt un changement de position qu'un progrès. Enfin, il est à noter qu'Albert n'a rien fait pour se rallier à la doctrine de son élève une fois qu'il l'eut connue ; au contraire, ses formules se font de plus en plus précises, à tel point que sa *Somme de théologie* seule nous permet d'apporter la justification théorique complète de la position qu'il avait toujours occupée. Assurément, nul ne peut être sûr de son interprétation lorsqu'il s'agit de doctrines aussi subtiles ; mais puisque les textes relatifs à la nature de l'âme éclairent ceux qui portent sur sa définition, on peut légitimement attendre des recoupements nouveaux et des vérifications nouvelles des articles d'Albert le Grand relatifs à la composition de l'âme avec ses facultés.

---

(1) Voir chapitre précédent, page 36.

## IV. — L'âme et ses facultés.

L'unité réelle de l'âme est fortement affirmée par Albert le Grand. Sans doute, elle a des parties, mais ces parties ne sont en elle que virtuellement, comme les parties d'une figure géométrique s'y trouvent contenues. Prenons en effet la notion de *figure*, c'est à dire :une quantité limitée par une ligne, ou contenue entre des lignes. On peut, en un certain sens, la considérer comme un genre, car cette définition convient à n'importe quelle espèce de figure. D'autre part, elle n'est la définition propre d'aucune figure. Pour connaître complètement la notion de figure, il faut donc connaître en outre les définitions propres des espèces, ou parties, de la figure en général, c'est à dire : qu'est-ce que le triangle, qu'est-ce que le cercle, et ainsi de suite. De même dans le cas de l'âme. La définition de l'âme ne dispense pas de celles de ses espèces, ou parties : l'âme raisonnable, l'âme sensitive, l'âme végétative, et ainsi de suite. Ceci dit, il faut ajouter qu'en effet les espèces du genre âme, ou ses parties, ne sont dans l'âme que comme des figures géométriques sont dans celles qui les contiennent. Un triangle existe en soi, s'il est seul ; dans un carré, le triangle existe aussi, mais seulement en puissance, puisqu'il faut diviser le carré par une diagonale pour avoir le triangle. D'une manière générale, dans tout polygone actuellement donné, il y a autant de triangles virtuels que ce polygone a d'angles, mais ces triangles n'y sont qu'en puissance, et c'est de cette manière aussi que les parties de l'âme sont dans l'âme. Le végétatif est dans le sensitif, et le sensitif est dans le rationnel, non à l'état de distinction actuelle, mais virtuellement, comme un triangle est dans un carré dont on n'a pas encore tiré la diagonale (1). Il n'est donc pas question d'une pluralité quelconque d'âmes actuellement distinctes dans la psychologie d'Albert le Grand.

Pour comprendre exactement sa position, ajoutons ceci. La comparaison de l'âme avec une figure géométrique n'est en effet qu'une comparaison. Car l'âme n'est pas une figure, et les diverses espèces d'âmes n'en sont pas non plus. En réalité, une âme est un pouvoir d'opérer ; comparer des âmes entre elles, c'est comparer entre eux des pouvoirs d'opérer. Dire qu'une âme est contenue dans une autre, c'est donc simplement dire que l'espèce d'âme qui peut moins est contenue dans celle qui peut plus. On voit bien alors à quoi correspond une telle expression. Elle signifie simplement, que qui peut le plus peut aussi le moins ; en d'autres termes,

(1) ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis*, P. II, tr. 1, q. 6, sol. ; t. 19, p. 48.

lorsqu'une âme qui peut faire ce que peuvent faire les autres est là, les autres n'ont pas besoin d'être là, car la première les dispense d'exister. Pour prendre un exemple qui n'est pas d'Albert le Grand, disons que la force de lever cinquante kilos est virtuellement dans celle d'en lever cent, parce que qui peut en lever cent, peut en lever cinquante ; par contre, si l'on prend en elle-même, comme existant à part, la force de lever cinquante kilos, elle ne contient pas celle d'en lever cent. C'est ce qu'Albert explique en se référant à un texte de Boèce, auquel il ne cessera jamais de revenir à propos de cette question. L'âme est un tout, mais d'un genre spécial ; c'est un *totum quod ex virtutibus constat* : un tout fait de facultés, de puissances, ou, comme dit Albert, un *totum potentiale.*

Qu'est-ce qu'un tel tout ? Il y a, d'une part, le tout universel : *totum universale*, c'est à dire l'universel considéré comme un tout, en qui sont contenus les individus. Ainsi *homme*, *cheval*, sont les touts de leurs parties, c'est à dire des hommes et des chevaux que l'on nomme « particuliers» pour cette raison même qu'ils sont des « parties ». Il y a, d'autre part, le tout intégral : *totum integrale*, comme le corps humain, dont les parties telles que la tête, les mains, la poitrine, les pieds sont nécessaires à son intégrité ([2]). Le tout potentiel est intermédiaire entre les deux. Bien que l'âme ne soit pas le genre de ses facultés, on peut l'attribuer à ses facultés, qui sont aussi des âmes : âme végétative, sensitive etc. Par là, le tout potentiel ressemble donc au tout universel. Inversement, bien que l'âme ne soit pas une quantité matérielle que l'on puisse découper

---

(1) « Ejus quoque totius quod ex virtutibus constat, hoc modo facienda est divisio. Animae alia pars est in virgultis, alia in animalibus, et rursus, ejus quae est in animalibus, alia est rationalis, alia sensibilis est. Et rursus haec aliis sub divisionibus dissipantur. Sed non est anima horum genus, sed totum ; partes enim hae animae sunt, sed non ut quantitate, sed ut in aliqua potestate et virtute. Ex his enim potentiis substantia animae jungitur ; unde fit, ut quiddam simile habeat hujusmodi divisio, et generis, et totius divisionis. Nam quod quaelibet pars, cujus fuerit ejus animae praedicatio, eam sequitur, ad generis divisionem sequitur, cujus ubicumque species fuerit ipsum mox consequitur genus ; quod autem non omnis anima omnibus partibus jungitur, sed aliis alia, hoc ad totius naturam referri necesse est ». BOETIUS, *De divisione*, *P.L.*, t. 64, c. 888 c.

(2) Albert s'inspire ici de BOÈCE, *op. cit.*, t. 64, c. 887D-888A. Il ne faut pas prendre à la lettre ce que dit notre théologien : « Et hoc expresse dicit Boetius in divisionibus », (ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis*, *loc. cit.*, p. 48) ; il emprunte à Boèce le matériel technique dont il se sert à cet endroit, mais il utilise moins le texte de Boèce même que son commentaire par Gilbert de la Porrée. C'est de ce dernier que provient, notamment, la doctrine albertinienne du *totum potestativum*, ainsi que l'a bien établi B. J. Muller-Thym, dans un travail encore inédit. — Pour un exposé complet de ces distinctions, voir ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, Lib. II, tr. 1, cap. 11 ; t. 3, p. 57.

en facultés, il est exact que l'âme ne se retrouve pas dans sa plénitude, mais seulement à l'état diminué, en chacune de ses facultés. Elle ressemble donc par là à un tout intégral, et se trouve ainsi à mi-chemin entre les deux genres de touts.

On voit que, comme nous l'indiquions, Albert le Grand insiste aussi fortement que possible sur l'unité de l'âme. C'est là d'ailleurs une position qu'il considère comme celle de tous les philosophes : « secundum omnes Philosophos etiam naturales, vegetabile, sensibile et rationale sunt in homine substantia una, et anima una, et actus unus » (1). Le problème n'est donc pas pour lui d'éviter le morcellement de l'âme en une pluralité de formes actuellement distinctes, mais plutôt d'assurer à ces « puissances » un mode d'existence actuelle qui les distingue du tout dont elles font partie. Ce ne sont pas les individus d'un genre ou d'une espèce, ni les morceaux, d'un continu matériel ; ce ne sont, en somme, que des réalités qui pourraient être là si une autre ne remplissait actuellement l'office qu'elles auraient alors à remplir seules. « In toto potestativo sunt partes potestatum particularium, quae partes vires vel virtutes dicuntur ; et non secundum esse et speciem propriam, sed secundum esse et speciem sui totius » (2). N'est-ce pas là presque dire qu'en toute rigueur elles n'existent pas ?

Saint Albert le Grand n'a pourtant pas accepté cette conclusion. Au contraire, lorsqu'il s'est demandé si l'âme et ses facultés ne font qu'un, il a nettement pris position contre ce que certains disciples de saint Augustin avaient cru devoir enseigner sur ce point. C'est là du moins ce qu'il soutiendra fermement dans sa *Somme Théologique* (3), et bien que nous n'ayons pas réussi à trouver cette thèse explicitement affirmée dans ses premières œuvres (il se peut d'ailleurs que le texte nous ait échappé), rien ne permet de supposer qu'il ait jamais pensé autrement. Il faut donc dire avec lui que l'âme est distincte de ses facultés, et que les facultés ont par conséquent une existence propre.

De quelle distinction, et de quel mode d'existence s'agit-il ? C'est un point sur lequel il est assez difficile d'obtenir des précisions, même en

---

(1) ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis*, P. II tr. 1, q. 7, a. 1, sol. ; t. 19, p. 51.

(2) ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis*, P. II, tr. 1, q. 7, a. 1, ad 7m ; t. 19, p. 52.

(3) ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, P. II, tr. 12, q. 70, m. 2, sol. ; t. 18, p. 351. — Albert s'y oppose nommément à l'apocryphe augustinien *De spiritu et anima*, cap. XIII : « Habet (anima) siquidem naturalia, et ipsa omnia est. Potentiae namque et ejus vires idem sunt quod ipsa ». Voir S. AUGUSTIN, *Opera omnia*, P.L., t. 40 c. 789. Cf. Guillaume d'Auvergne, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen age*, t. I (1926-1927), p. 54, note 1 et p. 55, note 1.

s'adressant au *De anima*, où les textes qui se rapportent à ce problème sont pourtant nombreux et étendus. Une première fois, Albert se tire d'affaire à l'aide d'une comparaison. L'âme contient ses facultés à peu près comme le pouvoir politique suprême contient les autorités qui lui sont soumises. Ainsi l'autorité du roi est composée d'une multiplicité de pouvoirs particuliers, qui pourtant découlent tous de la sienne. Le préfet, le proconsul, le tribun, etc., n'ont d'autorité que celle qui leur vient du monarque, et pourtant toutes leurs autorités, jointes ensemble, forment cette sorte d'univers que l'on nomme un royaume (*regnum*). Il en est ainsi de toutes les facultés spirituelles : *et sic est in omnibus spiritualibus potentiis*. Une faculté inférieure est toujours dans la faculté supérieure ; elle y est même d'une manière plus noble et plus parfaite, et c'est parce que toutes sont dans la faculté la plus haute dont elles découlent que leur ensemble forme une unité.

C'est là le point auquel Albert le Grand pense toujours et qui lui semble apporter une réponse précise à la question. L'unité d'un royaume tient au fait que toutes les autorités y sont contenues dans celle du monarque ; l'unité des facultés de l'âme tient à ce qu'elles sont toutes contenues dans la plus haute : « si superior potestas non uniret in se potestatem inferiorem, non dicerentur omnia haec unum regnum, nisi sicut acervus lapidum ; et idcirco quanto potestas superior est simplicior, erit et universalior ad multa exercenda quae sub illa potestate continentur » (1). Il est difficile d'obtenir de notre philosophe qu'il aille plus loin sur ce point et nous dise quel genre de distinction il reconnaît entre le pouvoir central de l'âme et ces « potentiae naturales ab ipsa fluentes, quae dicuntur proprietates ».

Si Albert ne précise guère la nature de cette distinction, c'est d'abord qu'il s'intéresse surtout à prouver l'unité de l'âme sensitive ou végétative avec l'âme raisonnable dans l'homme : la vraie question reste en effet pour lui de prouver qu'il n'y a en l'homme qu'une âme, et non pas trois. C'est peut-être aussi que, faute de poser la question exactement comme lui, nous ne considérons pas comme suffisamment précise une réponse qui l'est à ses yeux. De quoi s'agit-il ? Du rapport de formes inférieures à une forme supérieure. Le problème porte donc sur l'ordre des « causes formelles ». Or, nous dit Albert, qui s'inspire ici du *De causis*, toute cause seconde doit à sa cause première, et d'être, et d'être une cause (2) ; il y a

(1) ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, lib. II, tr. 1, cap. 11 ; t. 3 p. 58.

(2) « Aliud autem est quod destruitur ordo causarum formalium, quia secunda causa non habebit a primaria, quod est, et quod causa est. Sunt enim ordinatae causae formales, esse vivum, sensitivum, intellectivum ut dicit Philosophus in libro *De causis*

donc, entre l'âme et ses facultés, le même rapport qu'entre une cause formelle supérieure, et les causes formelles inférieures. L'ordre des formes étant un ordre à part, on doit admettre que leurs rapports constituent aussi un ordre à part. Ce n'est pas celui de la matière à la forme (*totum essentiale*), ni celui de l'individu au genre (*totum universale*), ni celui de la partie au tout (*totum integrale*) ; c'est donc celui d'une forme inférieure à une qui lui est supérieure dans l'ordre de la formalité (*totum potestativum*). Dans le cas de l'homme, cette forme supérieure est une substance, qu'Albert nomme tantôt l'*anima rationalis* (1), tantôt l'*intellectus agens* (2), et qui est, non la forme des autres formes, mais la plus forme d'entre les formes : *unum formalissimum, ex quo omnes fluunt istae potentiae* (3).

Pourquoi saint Albert met-il cette insistance à relier les *virtutes*, *vires*, ou *potentiae*, à l'âme dont elles découlent ? Pour assurer l'immortalité totale de l'âme lors de la mort du corps. Telles qu'il les conçoit, les facultés de l'âme ne sont pour ainsi dire que des accidents de cette substance simple qu'est l'âme (4), entendons par là, non pas même qu'elles résident en l'âme comme en un sujet, mais qu'elles sont les vertus par lesquelles l'âme opère. Le fait qu'elle opère dans le corps par certaines d'entre elles

---

Si autem separantur ista tria per substantias, eo quod aliquando per esse in diversis inveniuntur separata, tunc enim debet esse alia substantia in homine quam vivum et sensitivum, quia quaedam inveniuntur quae sunt et non vivunt ». ALBERTUS MAGNUS *De anima*, lib. III, tr. 5, cap. 4 ; t. 3, p. 187. — Cf. *De causis*, cap. I, in S. THOMAE AQUINATIS, *Opuscula omnia*, éd. Mandonnet, t. I, pp. 193-194.

(1) « ... nec sensibilem esse in homine, neque vegetabilem, animas vel substantias, sed potentias quae fluunt a substantia, quae est anima rationalis, sicut saepe superius diximus ». *Loc. cit.*, p. 187.

(2) « Quoniam inferior est in superiori sicut in magis formali, omnis potestatis inferioris operationes diriguntur ad superiorem sicut materia instrumentalis ad suam formam ; diximus superius quod omnis operatio quae instrumentaliter se habet ad aliam est materialis et imperfecta ad illam. Sicut enim se habent operationes quinque sensuum ad sensum communem, sic se habent operationes sensus communis ad phantasiam. Similiter autem et operationes phantasiae ad intellectum possibilem, et ulterius intellectus possibilis ad agentem, qui absolute et simpliciter est substantia hominis : non tamen dicimus simpliciter unum esse materia et alterum, sed materiale hoc modo quo imperfectum dicitur materiale ». *Loc. cit.*, p. 187.

(3) *Loc. cit.*, p. 187.

(4) Ces *potentiae*, ou *vires*, ne sont pas des accidents au sens commun, c'est-à-dire des appendices d'une substance composée de matière et de forme ; ce sont seulement de ces accidents comme en ont les substances simples (et plus elles sont simples, plus elles en ont). Ces substances opèrent, donc elles ont les *virtutes* de leurs opérations. On peut appeler ces *virtutes* des accidents, si l'on veut, mais cela n'autorise pas à attribuer une composition hylémorphique à leur substance ; *ibid.*

laisse donc intact son caractère de substance séparée. Albert recueille le bénéfice des précautions qu'il a prises en définissant l'âme et l'on voit clairement ici pour quelle raison il les prenait : « anima hominis tota incorruptibilis et separabilis est a corpore, sed per accidens non separatur in quibusdam viribus, eo quod operationes illarum non sint sine corpore, sicut superius diximus de nauta, quod substantialiter separatur a navi, licet navigatio non sit sine corpore » (1). La doctrine exposée par Albert dans son *De anima* est certainement la sienne propre sur ce point précis, car elle concorde avec celle de la *Summa de creaturis* qui la précède, comme avec celle de la *Summa theologiae* qui la suit.

Ce dernier ouvrage ne fait en réalité que reprendre les positions déjà occupées par Albert dans ses écrits précédents. Se référant une fois de plus au *De divisione* de Boèce, il définit le rapport de l'âme à ses facultés comme celui d'un *totius potestativi* à ses *partes potestativas sive particulares potestates*, et il rappelle que ce genre de totalité est intermédiaire entre le tout universel et le tout intégral. Dans un dernier effort pour décrire ce genre de tout, il nous dit que l'âme, source de ses facultés, n'est pleinement elle-même que dans et par toutes ses facultés ; elle est donc « substantia una et perfectio una et essentia una substans omnibus illis potentiis : et ideo anima una » (2). Il résulte de là que ce que nous nommons âme végétative, âme sensitive et âme raisonnable, ne font qu'un en l'homme ; cela est si vrai qu'elles n'ont même pas d'opérations propres ; en l'homme c'est toujours l'âme raisonnable, la seule réellement actuelle, qui assure toutes les opérations organiques à travers ses diverses facultés (3). Car nos facultés végétatives ou sensitives sont celles d'une âme raisonnable ; donc « in corpore hominis anima rationalis ubique vegetat et sensificat » (4), ce qui suppose que toutes leurs opérations sont en réalité celles de l'âme raisonnable, la seule âme humaine qui soit.

On voit par là jusqu'où Albert s'avance sur la voie de son disciple, et le point au delà duquel il n'accepte pas d'avancer. Comme son maître, saint Thomas refuse d'identifier l'âme avec ses facultés, mais si ces facultés sont en un sens des accidents (il le faut bien puisque ce ne sont pas des substances), leur véritable nature lui semble plutôt d'être des « propres ».

---

(1) *Loc. cit.*, p. 188. Après la mort, l'âme conserve ses facultés, elle cesse simplement d'en user. C'est sans doute pourquoi, restant *unibilis corpori*, elle en reste encore la forme après même qu'elle en est séparée.

(2) Albertus Magnus, *Summa theologiae*, P. II, tr. 12, q. 70, m. 3, sol. ; t. 18, p.353.

(3) « Haec tria, scilicet vegetativum, sensitivum et rationale unum sunt in homine : et sicut vult Augustinus sunt una essentia, una vita, et una anima. Et quod objicitur, quod habent operationes distinctas, dicendum quod falsum est ». *Loc. cit.*, p. 353.

(4) Albertus Magnus, *loc. cit.*, p. 353.

ou « propriétés » qui découlent naturellement de l'âme (1). En termes à peine différents, c'est ce qu'avait dit Albert le Grand. Mais une opposition irréductible sépare le maître de l'élève sur un autre terrain. D'accord pour distinguer l'âme de ses facultés, et pour considérer ces facultés comme des *vertus*, ou *forces*, enracinées dans la substance même de l'âme, ils s'opposent pourtant sur des points importants. Saint Thomas admettant que l'âme est une substance incomplète, il ne peut la considérer, là où elle est incomplète, comme le sujet de ses facultés. Ainsi, l'âme est bien le sujet de l'intellect, qui est une faculté séparée, mais le sujet des facultés végétatives et sensitives n'est pas l'âme, c'est le composé. La première condition, pour être un sujet, c'est de subsister soi-même ; or l'âme n'a pas subsistance complète ; elle ne peut donc être *à elle-seule*, le sujet de celles de ses facultés dont les opérations impliquent un organe corporel ; *et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia sunt in conjuncto sicut in subjecto, et non in anima sola.* Sans doute, puisque le composé n'est en acte qu'à cause de l'âme, c'est bien de l'âme que découlent finalement toutes les facultés ; mais elle est le principe de toutes les facultés, elle n'est pas le sujet de toutes (2). Albert le Grand, qui considère l'âme comme un sujet complet et parfait, en conclut au contraire que toutes les facultés de l'âme résident en elle, non seulement comme en leur principe, mais aussi comme en leur sujet :*et est substantia subjecta omnibus potestatibus suis* (3).

Cette opposition précise n'est que le signe d'une autre,dont elle dérive. Les facultés de l'âme sont loin d'avoir le même degré de réalité et d'efficace dans les deux doctrines. Chez saint Thomas, les facultés se distinguent les unes des autres par leurs actes et par leurs objets (4) ; chez saint Albert le Grand, les facultés ne sont pour ainsi dire que des spécialisations de l'intellect. La différence fondamentale des deux conceptions de l'âme se retrouve donc ici, et il ne pouvait guère en être autrement. Pour saint Thomas d'Aquin, le problème est d'abord de savoir si l'âme est essentielement forme du corps, ou si elle est une substance séparée du corps. Si l'âme est une substance séparée, l'intellect devient une substance séparée, avec tous les inconvénients qui en résultent. Préoccupé surtout d'éviter ces inconvénients, saint Thomas argumente ainsi ; « Nulla forma est separata a materia secundum esse ; sed anima intellectiva est forma cor-

---

(1) S. Thomas Aquinas, *Summa theologica*, I, 77, 1, ad 5m.
(2) S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 77, 5, Rest. et ad 1m et 2m.
(3) Albertus Magnus, *Sum. theol.*, P. II tr. 12 q. 70, sol. ; t. 18, p. 353,
(4) S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 77, 3, Resp.

poris ; ergo non est forma separata a materia secundum esse » (1). C'est d'ailleurs pourquoi, chez saint Thomas pour qui l'intellect même est forme du corps, il n'y a pas de traité *De intellectu* distinct de ses traités *De anima*. Un *De intellectu* qui ne serait pas du même coup un *De anima* porterait sur une Intelligence séparée. Il ne relèverait pas de la psychologie, mais de la métaphysique (2). Pour saint Albert le Grand, au contraire, le problème est avant tout de ne pas tellement lier l'âme à la matière, que son immortalité s'en trouve compromise. Ainsi, tandis que l'un veut surtout se désolidariser d'avec Averroès, quitte à se tirer ensuite d'affaire avec Alexandre d'Aphrodise, l'autre veut d'abord éviter Alexandre d'Aphrodise, quitte à voir ensuite comment éviter Averroès. C'est l'office que remplit, chez Albert le Grand, la composition du *quod est* et du *quo est* dans l'âme humaine. Qu'on la lui accorde, l'individualité de l'âme humaine est sauve et l'on peut accorder à Averroès presque tout le reste : *dissentimus in paucis ab Averroe* (3).

## V. — L'orientation de la doctrine.

Les analyses qui précèdent suggèrent un Albert le Grand quelque peu différent de l'aristotélicien dont on parle d'ordinaire. Elles mettent surtout en relief la complexité des problèmes que pose l'interprétation de sa doctrine. Leur trait le plus apparent est l'importance prépondérante du rôle qu'y jouent les préoccupations théologiques. Il est vrai qu'on pouvait s'y attendre, puisque, de propos délibéré, nous avons presque exclusivement fait appel aux écrits théologiques d'Albert. Pourtant, la raison même pour laquelle nous l'avons fait limite à son tour la portée de cette remarque. On sait en effet qu'Albert le Grand a maintes fois averti les lecteurs de ses écrits purement philosophiques, de ne pas lui attribuer toutes les idées qu'il y exposait. Faire le départ entre ce qu'il se contente de rapporter et ce qu'il prend à son compte n'est pas toujours facile. On ne peut lui attribuer en toute certitude une thèse philosophique, que lorsqu'il dit lui-même qu'il l'accepte, ou lorsqu'on sait qu'il l'a acceptée par l'usage qu'il en a fait dans une de ses œuvres théologiques (4). Il est

---

(1) S. Thomas d Aquin, *Sum. theol.*, I, 77, 21. Cf. *Quaest. disp. de anima*, art. 2 ad *Sed contra*.

(2) S. Thomas d'Aquin, *De sensu et sensato*, lect. I ; éd. Pirotta, n. 4.

(3) Albertus Magnus, *De anima*, lib. III tr. 3 cap. 11.

(4) Voir les textes rassemblés par P. G. Meersemann, *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni, O.P.*, Beyaert (Bruges), L. Dillen (Paris), 1931, pp. 7-8, surtout les textes 2 et 6, p. 7.

significatif qu'Albert ne se sente personnellement engagé que sur les thèses qu'il a soutenues *in theologicis.* L'immensité de son œuvre de philosophe et de savant, l'énormité de la masse de faits accumulée par lui, l'intensité même de sa curiosité personnelle sont assurément des traits caractéristiques de sa personnalité et de son œuvre. Il ne faut ni les oublier ni en diminuer l'importance ; il faut seulement les mettre à leur place, qui est une place subordonnée. Du commencement à la fin de sa carrière, Albert n'a cessé de placer la théologie au premier plan de ses préoccupations intellectuelles. Son œuvre est avant tout celle d'un théologien.

Soutenir cette thèse n'est heureusement pas se condamner au mépris des nuances. Albert le Grand fut et voulut être surtout un théologien : on peut le dire sans méconnaître qu'il ait aussi été et voulu être un philosophe et un savant. Sa soif de savoir pour savoir était insatiable. Certains de ses contemporains la lui ont trop aigrement reprochée pour que nous puissions l'oublier en parlant de lui. On a dit qu'il était un géant (1). C'est exact. Il y a du Gargantua dans son cas. Qu'on se reporte, dans le ch. VIII du *Pantagruel*, au programme d'études conçu par Rabelais à l'usage d'un jeune géant : « Et quant à la connaissance des faits de nature, je veux que tu te y adonnes curieusement ; qu'il n'y ait mer, rivière ni fontaine dont tu ne connaisses les poissons, tous les oiseaux de l'air, tous les arbres, arbustes et fructices des forêts, toutes les herbes de la terre, tous les métaux cachés au ventre des abîmes, les pierreries de tout Orient et Midi : rien ne te soit inconnu. » Cette partie du moins du programme de Gargantua, et elle est immense, Albert l'avait réalisée pour son temps, dès le XIIIe siècle. Un « abyme de science », Albert l'a été vraiment, et il l'a même été allègrement, avec enthousiasme et sans arrière pensée. On peut encore choisir un terrain, dessiner un jardin, travailler la terre, planter des arbres et repiquer poireaux ou salades selon les recettes qu'il nous a laissées. Elles sont bonnes, et comme on s'étonnait qu'un moine s'occupât de ces choses, Albert répondait simplement : « Haec scire non solum delectabile est studenti naturam rerum cognoscere, quinimo est utile ad vitam et civitatum permanentiam » (2). De tels accents ne trompent pas. Albert a bien eu la passion de connaître pour la joie de connaître, et il s'y est adonné sans scrupule, fût-ce au scandale de confrères trop prompts à s'en formaliser.

---

(1) P. MANDONNET, Préface au livre d'A. GARREAU, *Saint Albert le Grand*, Paris, Desclée, 1932, p. 7.

(2) ALBERTUS MAGNUS, *De vegetabilibus et plantis*, lib. VII, tr. 1, cap. 1 ; *Liber Septimus, qui est digressio declarans, et est de mutatione plantae et sylvestritate et domesticatione.*

Il ne faudrait donc pas se représenter l'œuvre philosophique et scientifique d'Albert le Grand comme asservie même à l'utilitarisme théologique le plus noble. A cet égard, Roger Bacon serait, en matière de science, beaucoup plus théologien que lui. Il n'en reste pas moins vrai que, dès qu'un problème philosophique met en jeu des intérêts théologiques, c'est la théologie et sa méthode propre qui passent au premier plan et prennent la conduite de l'entreprise. Tel est du moins le cas, partout où Albert le Grand ne se contente plus de rapporter les opinions des philosophes, mais parle en son propre nom. Rien ne compte plus à ses yeux, lorsqu'il en vient à résoudre ce genre de problèmes, que l'autorité de l'Écriture et celle des Pères, surtout celle de saint Augustin et de Denys l'Aréopagite. Quelle que soit la masse des informations philosophiques auxquelles il fait encore appel, Albert le Grand n'est plus alors et ne veut plus être qu'un commentateur des Sentences. Car il ne s'est pas lassé de les commenter, non seulement dans son Commentaire proprement dit, mais aussi dans ses deux Sommes, qui ne sont, sous une forme plus libre, que d'autres explications du texte de Pierre Lombard. Quelle que soit celle de ces œuvres que l'on consulte, on y rencontre un théologien qui, si bien informé soit-il des doctrines philosophiques, n'hésite pas sur la place qui revient aux *philosophi* et aux *sancti* dans la hiérarchie des autorités. Allons plus loin : ce théologien reste, en dépit de son érudition moderne, un théologien tout à fait traditionaliste et classique. Nous avons pris l'habitude de distinguer, au XIII^e^ siècle, une école théologique franciscaine et une école théologique dominicaine. Cette distinction correspond, en gros, à une certaine réalité, mais il ne faut pas la faire remonter trop haut dans le temps. Alexandre de Hales, tardivement entré dans l'Ordre des Frères Mineurs, a laissé une doctrine qui n'offre rien de spéficifiquement franciscain. Lorsque les éditeurs de la *Somme* d'Alexandre se seront prononcés sur l'histoire de ce texte, nous saurons peut-être quelle partie de l'œuvre Albert le Grand peut avoir eue sous les yeux aux divers moments de sa carrière. On sait pourtant, par l'Introduction de saint Bonaventure à la II^e^ Partie de son propre Commentaire sur Pierre Lombard, qu'il existait déjà, en 1249, une *Summa* d'Alexandre. Or Alexandre est mort en 1245 ; Albert le Grand n'a écrit sa *Summa de creaturis* qu'entre 1245 et 1250 (1) ; il a donc pu, dès le début de

(1) Cf., outre l'ouvrage de Meersemann déjà cité, Dom O. LOTTIN, *Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. VIII (1936), p. 141. — Sur le problème de la *Somme* d'Alexandre, voir M. GORCE, *La Somme d'Alexandre est-elle authentique?* dans *The New-Scholasticism*, t. V (1931), pp. 1-72. — Ajoutons pourtant, sans pouvoir en développer ici

sa carrière, s'inspirer de la *Somme* d'Alexandre, dans l'état où elle se trouvait alors. Certains indices, sur lesquels nous ne saurions insister à moins d'entrer dans des discussions techniques assez minutieuses, invitent à penser qu'il l'a fait. La publication des inédits du début de la carrière d'Albert permettra d'ailleurs seule de poser ce problème sous une forme précise. Quoi qu'il en soit de ce point, le fait demeure que, sur certains points importants, la théologie d'Albert le Grand se rattache, par celle d'Alexandre, à celle de Gilbert de la Porrée. Il est donc moins surprenant qu'on ne le dit, de voir Albert, vers la fin de sa longue carrière, utiliser librement le cadre de la *Somme* d'Alexandre pour tenter un nouvel exposé de sa propre doctrine. Il n'a fait en cela que rester fidèle à ses origines, ou, si l'on préfère, que rester un homme de son temps, qui n'était pas celui de saint Thomas d'Aquin, mais bien celui d'Alexandre. Savoir si, sous sa forme actuelle, la *Somme* d'Alexandre est authentique, c'est une question ; laissons à ses éditeurs le soin de la résoudre. Ce qui ne fait guère question, au contraire, c'est qu'il ait existé une *Somme* d'Alexandre, dont une partie au moins (celle que mentionnait saint Bonaventure en 1248) était authentique, et que Roger Bacon a connue complétée sous sa forme actuelle, négligée déjà et oubliée, bien avant la mort d'Albert le Grand. Le parallélisme de la *Somme* d'Alexandre et de la dernière *Somme* d'Albert est manifeste. L'une dépend certainement de l'autre. Personnellement, les comparaisons que nous avons faites entre certaines questions conjuguées de la I[e] et de la II[e] Parties nous ont persuadé, sans ombre d'hésitation, que, comme une vraisemblance chronologique massive le suggère d'ailleurs, c'est la *Somme* d'Albert qui dépend ici de celle d'Alexandre. Si le fait est exact, son importance historique est capitale. Il ne faut pas se demander comment Albert peut bien être retombé, en fin de carrière, sous le charme d'une théologie depuis longtemps démodée ; il faut constater au contraire que, puisqu'elle valait encore pour un théologien tel que lui, cette théologie n'était pas alors démodée. On n'expliquerait d'ailleurs rien en alléguant la fatigue et, pour tout dire, l'affaiblissement intellectuel d'un Albert vieillissant. Ces raisons pourraient bien expliquer qu'Albert ait éprouvé le besoin d'emprunter un cadre pour écrire une nouvelle *Somme*, elles n'expliquent pas qu'il n'ait pas simplement repris, à défaut du cadre de sa première *Somme*, celui de la *Somme* de saint Thomas d'Aquin. Sa préférence est un fait. Le théologien qui a commencé d'écrire alors qu'Alexandre venait de

---

les raisons, que nous ne sommes pas absolument certain de l'authenticité de l'Introduction, dite de saint Bonaventure, à son Commentaire sur le II[e] Livre des *Sentences*.

mourir n'a jamais altéré, quant à l'essentiel, ses positions premières. La carrière de saint Thomas d'Aquin, qui tient tout entière à l'intérieur de celle de son maître, est venue trop tard pour en modifier sensiblement le cours.

Un théologien d'ancien style, disons-nous, c'est à dire de style pré-thomiste et, tout au plus, du style d'une transition que lui-même ne désirait pas achever. Ce qui fait illusion sur ce point, c'est l'abondance et la variété de son information philosophique. Elles sont réelles, mais leur nature appelle quelques précisions. Doué du goût qu'on lui connaît pour l'observation des faits, Albert n'en avait aucun pour celle des idées. Pleine d'erreurs et de confusions de toute nature, son histoire de la philosophie est dans un désordre indescriptible. Il semble n'avoir jamais pensé que les idées sont, elles aussi, des faits objectivement observables et susceptibles de description. Il a moins encore pensé que les formules d'un philosophe puissent être tenues pour solidaires d'un certain contexte doctrinal, dont on ne peut les arracher pour les transférer dans un autre sans en altérer le sens. Le fait serait sans importance, s'il ne fallait en tenir compte pour interpréter les textes d'Albert le Grand lui-même. Sur ce terrain, il prend au contraire toute sa signification.

Peu d'études sont plus décevantes, et même plus trompeuses, que celle des sources d'Albert le Grand. La raison n'en est pas seulement qu'il prenne Platon pour un stoïcien ou Aristote pour l'auteur du *Liber de causis* ; elle tient aussi, et surtout, à ce qu'un nom de philosophe évoque dans notre pensée une réalité objectivement définie, à laquelle rien ne répondait dans la pensée d'Albert le Grand.Les formules qu'il ramassait partout signifiaient pour lui, dans bien des cas, ce qu'on pouvait leur faire dire, bien plutôt que ce que leur auteur avait dit. C'est pourquoi la langue philosophique et théologique d'Albert est si composite, entre-tissant perpétuellement les formules empruntées à la Bible ou aux Pères à celles qui lui viennent des traductions latines de Denys, du *Liber de causis*, d'Aristote, d'Alfarabi et d'Avicenne. Résoudre un problème est généralement pour lui écraser une erreur sous une masse de formules convergentes, c'est à dire de formules que l'on puisse faire converger, quelle qu'en soit d'ailleurs l'origine. Le sens de ce qu'il dit n'est donc pas dans ces formules elles-mêmes, moins encore dans les œuvres originales dont il les tire. Ce sens est ce qu'il veut leur faire dire, la signification qu'il leur impose, ce que lui-même dit. Ce qu'Albert le Grand dit, dans ses œuvres théologiques, c'est ce qu'ont dit avant lui les Pères : Grégoire de Nysse, Denys, Ambroise, Augustin. Or chercherait vainement chez lui cette symbiose organique de la théologie et de la philosophie qu caractérise l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. Albert use de la philoso

phie moins comme d'une technique pour penser sa foi, que comme d'une autre langue pour la parler. C'est même pourquoi il n'hésite pas à la parler simultanément en deux ou trois langues différentes. Pourvu qu'elles puissent dire la même chose, peu importe la manière dont elles l'ont dit.

Appliquées à la doctrine albertinienne de l'âme raisonnable, ces remarques nous invitent à nous demander d'abord, si l'essentiel de ce qu'en a dit Albert ne tiendrait pas dans cette formule de la Bible, qu'il a citée, répétée et commentée à satiété, du commencement à la fin de sa carrière : Dieu a créé l'homme à son image et ressemblance. C'est là, et non pas dans Alfarabi ou dans Aristote, qu'est le point de départ de ses réflexions. A le prendre au pied de la lettre, ce dogme impose en effet immédiatement à la pensée d'Albert cette conclusion, qu'il n'y a rien dans la matière, sous quelque aspect d'ailleurs qu'on la considère, dont l'âme puisse être tirée par un mode d'éduction quelconque. Dire qu'elle est créée, c'est la poser comme produite par Dieu *ex nihilo*. Mais si l'âme n'a pas de cause matérielle, elle a du moins, outre sa cause efficiente qui est Dieu, une cause exemplaire, et puisque nous savons que cette cause ne saurait rien être de ce qui se trouve dans la puissance de la matière, il reste qu'elle soit Dieu. Ainsi, dire que Dieu a créé l'âme à son image et ressemblance, ou dire que la cause efficiente et exemplaire de l'âme est Dieu, c'est dire la même chose, et c'est à peu près tout ce qu'Albert le Grand lui-même a voulu dire sur cette question.

Si l'âme raisonnable est créée par Dieu *ex nihilo*, on ne peut admettre en elle la présence d'aucune matière. En effet, si l'âme était composée d'une forme et d'une matière, même d'une matière spirituelle, d'autres âmes raisonnables pourraient être tirées de la potentialité de cette matière par mode de génération. Elles ne seraient pas créées par Dieu, ce qui est impossible. C'est pourquoi, se séparant très tôt d'Alexandre de Hales sur ce point, Albert a rejeté, dès le début de sa carrière, la composition hylémorphique des âmes, et cherché dans leur composition de *quod est* et *quo est* la cause de leur substantialité. La doctrine aristotélicienne de la matière a certainement joué ici un rôle philosophique décisif. Comprenant qu'elle était requise par Aristote comme l'un des principes de la génération, il l'a éliminée de la structure de l'âme, mais il ne l'en a éliminée que parce qu'il voulait une âme dont la seule origine concevable fût un acte créateur.

Ainsi créée par Dieu à son image, l'âme albertinienne ne pouvait pas non plus se définir essentiellement comme l'acte d'un corps organisé. Admettre cette définition eût été réduire l'âme, par une autre voie, à l'état de co-principe de la génération d'un être matériel et par conséquent

corruptible. C'est pourquoi nous avons vu Albert poser l'âme comme une substance distincte et un *hoc aliquid*, interpréter sa définition aristotélicienne au sens d'Alfarabi et d'Avicenne, bref, tout en se réclamant sur ce point d'Aristote, revenir en fait vers une position analogue à celles de saint Augustin, de Plotin et de Platon (1). Par contre, si l'âme n'est pas qu'une forme, elle-même en a une, et cette forme est Dieu. Il est vrai que, l'âme étant déjà forme, on a peine à concevoir la forme d'une forme. La chose n'a pourtant rien d'impossible, pourvu que ces deux formes ne soient ni du même genre ni du même ordre : l'âme est forme du corps, Dieu est forme de l'âme, mais l'âme est forme du corps à titre de principe de la substance homme, au lieu que Dieu est forme de l'âme à titre de cause exemplaire, puisque c'est à sa propre image que Dieu l'a créée (2).

De ce même point, on voit naître simultanément les trois thèses que nous annoncions au début de cette étude : la substantialité de l'âme telle que l'entend Albert lui-même, l'ouverture de l'âme à l'illumination divine, enfin son immortalité.

Que la substantialité de l'âme tienne à sa pure spiritualité, qui tient

---

(1) « Sicut dicit Plato, a datore formarum datur forma physica, quae non elevatur super materiam, sed est in ipsa sicut in euripo, hoc est, in ebullitione continua : nec operatur nisi operationes materiae, et ideo dicitur physica. Et datur forma ad similitudinem datoris formarum, quae est intellectus activus formarum. Et haec forma quia est similitudo datoris formarum, elevata est super materiam, et vocatur anima. Et sicut dator formarum multa operatur, ita illa forma multum operatur. Nec dicitur physica, sed physici : quia scilicet est corporis ex physicis principiis constituti. Et dat Aristoteles exemplum : sicut forma et figura serrae non sunt ferrum, sed ferri, quia in alia materia operationes serrae facere non posset ». ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, P. II, tr. 12, q. 69, m. 2, a. 2 ; t. 18, p. 348 ; et qu. 73, m. 2 ; t. 18, p. 369, ad *Et est actus*.

(2) « Consequenter quaeritur de causa formali ... animae. Et videtur, quod nulla sit causa formalis animae : quia formae non est forma : anima autem forma est : ergo nulla causa formalis est animae... — *Solutio*. Dicendum quod forma animae venustior et pulchrior quam habere potuit, est quod sit ad imaginem Dei. Imaginem dico creationis, recreationis et similitudinis : sic enim formatur ad optimum et pulcherrimum. Ad objectum contra dicendum, quod forma non est formae in eodem genere, sed in alio genere, hoc est in superiori, potest esse forma formae. Et illa est etiam vera forma, ut dicit Boetius, in libro *De Trinitate*, sic : Est exemplar forma exempli, cum tamen utrumque sit forma. Similiter anima rationalis quae forma est et actus corporis, habet formam exemplar unius essentiae divinae in tribus personis, ad quam facta est, sicut in praehabitis dictum est, ubi quaerebatur de imagine. Sic enim etiam secundum Platonem mundus archetypus, qui in mente divina est et ipsa mens divina, forma et imago est totius istius mundi sensibilis. Unde Boetius in *V De consolatione philosophiae* :

Mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse,
Similique imagine formans. »

ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, P. II, tr. 12, q. 74 ; t. 18, pp. 369-370.

elle-même à sa dignité d'image de Dieu, nous venons de le rappeler. Il convient seulement d'ajouter que la situation toute particulière de cette âme dans l'univers en explique aussi la structure. Image de Dieu, elle ne peut pas être immergée dans une matière dont elle n'est pas née, mais elle la domine et peut agir sur elle. On peut donc envisager l'âme sous deux aspects, en tant qu'ouverte aux illuminations de sa Cause, ou en tant qu'elle-même agit sur son corps. Sous le premier aspect, elle se présente comme une substance spirituelle illuminée par Dieu. De cette illumination naît en elle l'intellect agent, qui, par une série d'opérations que nous avons décrites ailleurs (1), engendre tous les degrés de l'intellect classés par Alfarabi et par Avicenne. Sous le deuxième aspect, c'est à dire en tant que forme du corps, l'âme laisse émaner de sa substance les facultés sensitives et végétatives qui assurent la vie animale (2). Ainsi se

---

(1) Voir *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, t. IV (1930), pp. 27-74. Albert le Grand a lui-même commenté la doctrine arabe des intellects dans son *De intellectu et intelligibili*, lib. I, tr. 3 ; t. V, pp. 251-252.

(2) « Ad solutionem autem eorum quae inducunt, praenotandum est, quod anima rationalis sive intellectualis substantia est, quae stat in esse et substantialitate per causam primam cujus est imago : et ideo elevata est supra materiam, et non immersa sub ipsa sicut forma naturalis. Nec agitur a natura sicut anima vegetabilis et sensibilis, sed potius agit in ipsam naturam sicut substantia elevata super eam, et ordinans et regens et movens eam.

Et inquantum sic dupliciter considerata est [sc. en tant qu'image de Dieu et en tant qu'agissant sur la matière], fluunt ab ea potentiae duplices. Secundum enim quod stat sub luce intelligentiae Causae Primae, sic fluit ab ea intellectus agens, qui, sicut dicit Aristoteles in 3 *de Anima*, est ut lux.Secundum autem quod se habet ut perfectio corporis, ut dicit Avicenna in *VI de Naturalibus*, talis dico corporis quod inter omnia commixta et complexionata magis recedit ab excellentia contrariorum et accedit plus ad aequalitatem caeli, sic fluit ab ea intellectus possibilis et ratio inquisitiva. Cum tamen comparatus fuerit intellectus agens luce sua ad possibilem, in quem luce sua penetrat, tunc efficitur intellectus formalis et adeptus. Et quia omne possibile perfectum specie agentis agit actionem propriam, propter hoc intellectus possibilis perfectus per lumen agentis efficitur speculativus. Et ex illa parte est quod intellectus humanus conjungitur continuo et tempori per inclinationem ad sensum.Secundum autem quod anima substantia est quae perfectio corporis talis est, ut dictum est, quod scilicet ad aequalitatem caeli accedit, sic emanant ab ea vires sensibiles et sensuum exteriorum et sensuum interiorum. Secundum autem quod comparatur simpliciter ad corpus naturale ut actus ejus [c. a d., non plus seulement comme *perfectio* mais comme *actus*] sic emanant ab ea virtutes naturales, quae omnes sunt vegetabilis animae, scilicet nutritiva, augmentativa et generativa. Et propter hoc illae necessitati subsunt, et aguntur potius quam agant. Et omnes hujusmodi vires secundum diversum respectum manant ab una substantia, quae dicitur anima rationalis. Et ideo dixerunt antiqui Philosophi, quod anima humana creata est in horizonte aeternitatis et temporis. Et Hermes Tresmegistus dixit, quod inferius divinitatis in luce intelligentiae, in homine intellectum animae dat et lumen. Dicendum est ergo, quod intellectus pro

trouve constitué, par illumination d'une substance spirituelle créée par Dieu de rien dans un corps, le *totum potestativum* dont nous avons parlé.

Si l'âme est ouverte à l'illumination divine par son essence même, elle l'est à plus forte raison par son intellect, qui est la plus haute et la plus noble de ses facultés. Albert le Grand se représente donc l'âme raisonnable comme traversée d'illuminations divines qui,parce qu'elles sont toutes gratuites, méritent toutes le titre de grâces. Si l'on prend à la lettre le texte de la *Summa theologiae*, P. I, tr. 3, q. 15, m. 3, a. 3 (t. 17, p. 60), on est obligé de se représenter même la lumière naturelle qui éclaire l'intellect possible, comme un don de Dieu qui s'ajoute gratuitement à la nature de l'intellect. Tout commentaire, ou même toute traduction risquant ici de sembler tendancieux, voici les paroles d'Albert le Grand lui-même :

Concedendum enim est, quod sine lumine illustrante intellectum, nullius cogniti intellectus noster possibilis perceptivus est. Per hoc enim lumen efficitur intellectus possibilis oculus ad videndum : et hoc lumen ad naturalia recipienda, naturale est ; ad credenda vero, gratuitum est ; ad beatificantia autem, gloria est. Totum tamen gratuitum est, secundum quod gratia dicitur omne quod superadditum est naturae.

Il existe donc un sens du mot grâce, qui permet de l'appliquer à la lumière naturelle même, conçue comme surajoutée à la nature. On objectera sans doute que ce texte date de la vieillesse d'Albert, lorsqu'il était retombé dans la confusion de l'augustinisme final. En voici donc un autre, qui date au contraire du début de la carrière d'Albert, puisqu'on le lit dans son *Commentaire sur les Sentences*, P. I, d. 2, a. 5 (t. 14, p. 35). La question posée est on ne peut plus nette. Il s'agit de savoir « An omne verum scitum sit a Spiritu Sancto inspiratum »? Le *Sed contra* répond que non, en s'appuyant sur l'objection attendue, que nous connaissons, dans les sciences naturelles, une quantité de vérités qu'un maître humain suffit à nous enseigner, sans qu'une grâce divine doive s'ajouter à cet enseignement pour que nous puissions les apprendre : « ergo non est necesse advenire ibi novam gratiam docentem ». La solution commence par analyser les conditions requises pour qu'il y ait connaissance naturelle : un intellect possible, qui reçoit et ne donne pas ; un intellect agent, qui donne et ne reçoit pas ; des objets à connaître ; les principes de la connaissance enfin, qui sont comme les outils dont use l'intellect pour élaborer le savoir. Puis Albert ajoute cette remarque :

---

certo secundum esse et substantiam dividitur et numeratur in hominibus, et diversus est, sicut optime probatur in rationibus contra hunc errorem inductis ». ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, P. II, tr. 13, q. 77, m. 3 ; t. 18, pp. 390-391.

Unde quidam Philosophi dixerunt, quod ista sufficerent ad cognitionem veri quod est sub ratione. Sed aliter dicendum, scilicet, quod lux intellectus agentis non sufficit per se, nisi per applicationem lucis intellectus increati sicut applicatur radius solis ad radium stellae. Et hoc contingit dupliciter, scilicet secundum lumen duplicatum tantum, vel etiam triplicatum : duplicatum ut si fiat conjunctio ad lumen intellectus increati, et illud lumen est interior magister ; quandoque autem fit ad conjunctionem intellectus angelici et divini, quia philosophi quidam animam posuerunt instrumentum Intelligentiae, eo quod Intelligentia imprimit in eam suas illuminationes. Et hoc vocat Dionysius reductionem nostrae hierarchiae per hierarchiam Angelorum, et Augustinus dicit hoc contingere multis modis, et hoc vocant quidam Philosophi continuationem intellectuum, quia etiam ipsi dixerunt quod nihil videtur nisi per lucem primam.

Après ce remarquable exemple d'autorités convergentes, où l'on voit Augustin, Denys et Averroès confirmer d'une commune voix l'illumination de l'âme par Dieu et par les Anges, Albert résout enfin le problème :

Ad hoc ergo quod quaeritur : utrum exigitur appositio gratiae novae, dicendum quod si gratia vocatur quodlibet donum a Deo gratis datum, tunc non fit hoc sine gratia ; imo dicit quidam Philosophus [sc. Avicenna], quod etiamsi aliquid sciatur in habitu, non fiet conversio ad actum nisi per conversionem ad lucem intellectus increati (1).

On voit ici comment procède Albert le Grand. Il ne se demande pas un instant si l'on peut accorder les différentes doctrines d'Augustin, de Denys, d'Averroès et d'Avicenne, ce qui serait sans doute difficile. Il lui suffit, pour les masser comme il fait, qu'elles aient toutes enseigné, en un

(1) ALBERTUS MAGNUS, *loc. cit.* C'est en fonction de ce texte précis qu'il faut en interpréter d'autres, dont à la rigueur la lettre pourrait se concilier sans peine avec la position de saint Thomas d'Aquin. Voici un spécimen de ce dernier genre de texte : « Idem videtur dicere Apostolus ad Corinthios, II, 3, ubi dicit, quod non sumus sufficientes aliquid cognoscere a nobis quasi ex nobis, sed quod sufficientia nostra a Deo est ... — Ad aliud dicendum, quod vis in hoc est quod Apostolus dicit, quod non sufficientes sumus aliquid cogitare ex nobis quasi ex nobis ; ex hoc innuit, quod quaedam intelligibilia non intelligimus, nisi gratia Dei illuminante, sicut ea quae sunt supra rationem : quaedam autem rationabilia intelligimus a nobis, sed ex virtute intellectus agentis, quae data est nobis a Deo ». ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis*, P. II, tr. 1, q. 53, a. 3, ad 22m ; t. 19, p. 252 et 254. L'objection immédiatement précédente, empruntée au *De magistro* de saint Augustin, est résolue dans le même sens : « Augustinus in libro *De magistro* intendit, quod omne lumen nostri intellectus est a causa prima, et sine ipso nihil possumus facere... » *etc.* Saint Thomas admet bien que la lumière naturelle nous vient de Dieu, mais il n'admet pas que l'usage de cette lumière exige une *appositio gratiae novae*, ni rien qui ressemble à la *conversio* requise par Avicenne pour chaque acte de connaissance. Albert reste manifestement fidèle sur ce point à la tradition augustinienne du *De magistro*.

sens d'ailleurs quelconque, une certaine illumination de l'âme par les Anges et par Dieu. Le Maître Intérieur d'Augustin, le Père des Lumières de Denys et de Maxime, l'Intelligence séparée d'Avicenne sont des sources illuminatrices pratiquement équivalentes, pour qui ne retient que le fait brut d'une certaine illumination, immédiate ou médiate, de l'âme par Dieu. C'est tout ce que notre théologien requiert en vue de ses fins propres. On ne voit pas qu'il ait éprouvé le besoin de choisir entre les différentes explications techniques du fait de l'illumination que lui offraient les auteurs qu'il allègue. Albert parle en chrétien ; il sait que même des philosophes non chrétiens ont admis le fait de l'illumination divine ; accordons à Maître Albert que, de quelque manière qu'on l'explique, cette illumination tient d'abord à ce que l'âme est créée par Dieu à son image et ressemblance, il sera sans doute satisfait.

Enfin, c'est encore à cette création immédiate de l'âme par Dieu que recourt Albert le Grand pour établir l'immortalité de l'âme. Créée, non tirée de la puissance de la matière, l'âme humaine est une image de Dieu subsistante à part du corps qu'elle anime ; son sort est donc indépendant des vicissitudes de ce corps. Voici comment Albert lui-même établit le détail de cette déduction.

Secundo quaeritur, utrum anima ex hoc quod solus Deus causa ejus efficiens est, sit incorruptibilis post absolutionem a corpore? Et videtur quod sic. Actus enim corporis a philosophis ponitur in triplici differentia. Quidam enim est actus corporis et corporalis, sicut forma quae est in corpore, et subjicitur principiis corporis in agendo et operando, sicut anima vegetabilis in plantis, et sensibilis in brutis : propter quod talia non agunt, sed aguntur et impelluntur ad actiones et opera passionibus corporalibus.

Est etiam corporis actus qui est in corpore non corporalis : et haec est forma quae non est nisi in corpore, eo quod educitur de materia vel causatur in materia ad harmoniam corporis ; sicut sensus, ut dicit Aristoteles, harmonia est, quae nec recipit aliquid nisi quod est de harmonia sui organi, sicut visus, qui non recipit nisi id quod fit in actu per lumen, eo quod ipse consistit in organo cujus harmonia fit ex humido perspicuo, quod fit in actu per lucem, qui licet actus elevatus sit super principia materiae, ita quod non subjicitur eis sicut forma naturalis, tamen nec agit nec patitur recipiendo nisi in materia : et ideo etiam actus materiae dicitur.

Et est actus corporis qui nullum habet esse a corpore, licet habeat esse in ipso : a nullo enim principio corporali accipit esse, nec in aliqua operatione ab aliquo principio corporis agitur ad operationem, nec in aliqua passione sive receptione restringitur ad hoc quod recipiat connaturalia hujus corporis vel illius, sed liber est ad receptionem omnium, et ut judicet de omnibus secundum rationem cognitionis. Et talis actus est anima rationalis sive intellectualis : et talis actus nihil penitus de esse suo habet a corpore, nec de actione sua habet aliquid a corpore, nec de passione sua qua recipit omnia ; quia si de potentia recipiendi haberet aliquid a corpore, sequeretur quod reciperet quidem ea quae sunt connaturalia illi corpori, sicut visus connaturalia

perspicuo sive diaphano et non alia recipit. Et ille actus nec esse nec operationem nec passionem habet a corpore. Unde nec secundum esse, nec secundum operationem, nec secundum passionem dependet ad corpus. Et propter hoc Aristoteles dixit, quod intellectus nullius corporis est actus. Et Anaxagoras dixit, quod intellectus nulli nihil habet commune, et propter hoc est receptibilis omnium. Talis igitur anima intellectualis cum esse non habeat a se, eo quod causata et creata est ; nec habeat a corpore, ut jam ostensum est, quia si haberet a corpore, nec in illo haberet potentiam agendi nec recipiendi, nisi in his quae essent connaturalia illi corpori : nunc autem habet libertatem agendi et recipiendi omnia, et ubique, et semper. Et cum tale esse talis potentiae non possit referri ad corpus sicut ad principium, nec habeat ipsum [sc. esse] a seipso, oportet quod referatur ad causam efficientem, quae (sicut dicunt Philosophi) est principium universi esse, et facit debere esse in omnibus quae sunt. Et tale principium cum producat talem actum in corpore, et non ad modum alicujus corporis vel actus corporalis, sequitur de necessitate, quod producat eum ad modum et similitudinem suam propriam. Et hoc est quod dicitur *Genes.* 1 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

Ulterius etiam sequitur ex hoc, cum talis actus nec secundum esse, nec secundum agere, nec secundum recipere sive pati dependeat ad aliquid corruptibile, quod ipse sit incorruptibilis et secundum esse et secundum agere et secundum pati : in his enim naturam sequitur intelligentiae et non alicujus actus naturalis vel corporalis. Et super hanc rationem omnes Philosophi sustentati fuerunt : et ideo omnes concorditer, ut dicit Alpharabius, radicem immortalitatis posuerunt in intellectu adepto : quia ille nec secundum esse, nec secundum operari, nec secundum pati sive recipere, dependentiam habet ad aliquid corporalium vel corruptibilium (1).

(1) Albertus Magnus, *Summa theologiae*, P. II, tr. 12, q. 73, m. 2 ; t. 18, p. 369. Le même thème peut d'ailleurs se développer en fonction de la cause finale de l'âme humaine, créature intellectuelle faite pour jouir de la béatitude divine. Cf. « Taliter autem felicitas contemplativa se habet ad intellectum. Est autem felicitas illa contemplatio divinorum,... quae Deo convenit et intellectibus divinis omnibus caelestibus et homini : propter quod Aristoteles dicit, quod homo non est nisi intellectus, eo quod bonum intellectus sibi solum proprium et connaturale [est]. Igitur una analogia erit Dei et intellectuum supernorum et hominis ad hoc optimum. Constat autem quod haec analogia non potest esse nisi secundum facultatem et operationem talem essentialem separatam et perpetuam, qualis scilicet est operatio intellectualis, nihil habens commune cum corpore corruptibili in quantum est. Ergo anima intellectualis inquantum hujusmodi, separata est et esse perpetuum habet, nihil commune habens cum corpore corruptibili pereunte inquantum est hujusmodi... Haec igitur est natura qua omnes scire desiderant : et cum omne scire ordinetur ad scire divinum, quod est intellectuale, sine continuo et tempore, finale desiderium omnis hominis est ad illud sicut ad optimum secundum naturam : eo quod admirabiles delectationes habet hujusmodi scire, ex puritate ejus quod intelligitur, et firmitate sapientiae quae primorum et manifestissimorum est secundum naturam. Et haec ultima ratio est efficacissima, si quis eam bene intelligat, et dependet intellectus ejus ex his quae de intellectu scripsimus in III *De anima* et in libro *De intellectu et intelligibili*. Et haec ratio est quae multos

Telle nous paraît être, dans ses lignes générales, l'orientation de la doctrine albertinienne de l'âme raisonnable. Ainsi conçue, cette âme est un sujet intelligible, subsistant par soi et individualisé comme tel. Image de son Créateur, elle ne l'est pas seulement dans son essence ; une fois constituée comme sujet, elle reste ouverte, par son origine première comme par sa destination finale, à toutes les illuminations informatrices et perfectrices qui lui viennent de sa cause. Fécondée par ces illuminations, l'âme émet d'abord son intellect agent et son intellect possible, dont les opérations constituent tous les degrés de l'intellect classés par Alfarabi et Avicenne ; elle émet en outre toutes les facultés sensitives et végétatives qui font d'elle la forme d'un corps organisé (1). C'est de là qu'il conviendrait de partir pour étudier en elle-même la doctrine albertinienne de l'intellect humain et des autres facultés de l'âme raisonnable. On la trouverait probablement dominée, elle aussi, par le thème théologique de l'image de Dieu en nous.

ÉTIENNE GILSON.

---

Philosophos praecipue in Academia (*sic*) et Germania studentes effecit eremitas, ut separati ab hominibus hoc solum colerent, et ad id quod est optimum secundum naturam deducerent illud quod est in eis quid divinum et perpetuum, sicut testatur Dydymus, Bragmanorum rex, in epistola quadam quam describit Alexandro regi Macedonum. Haec igitur sunt ex quibus inevitabiliter concluditur immortalitas animae, ... Si quis enim mentem in his exerceat, cognoscit absque dubio, quod dicentes animam mori pro corpore, non intelligunt, quod sit anima nobilis et intellectualis ». ALBERTUS MAGNUS, *De natura et origine animae*, tr. III, cap. 6 ; t. 15, p. 206. — Sur Dydymus, voir Lynn THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, t. I, p. 556.

(1) « Ad argumentum ergo dicendum, quod licet Intelligentia, ut Intelligentia, sit separata, tamen quod ex Intelligentia manat in animam, et format eam ad imaginem Intelligentiae Primae, ab anima non est separatum [c'est pourquoi chaque homme a son intellect], sed in anima est secundum esse ; et licet nullius corporis sit actus, tamen animae est actus perfectivus ; et quia anima actus est physici corporis, propter hoc [c. à d. parce que l'intellect appartient à l'âme] intellectus et intellectuale est ultima differentia constitutiva hominis in esse hominis, et sensitivum minimum, hoc est, potentiale tantum confert ad esse hominis ... Irrationalia enim ex toto sensus sunt, per quem consistunt, cum sint non intelligentia. In nobis autem modicum est sensibile : non enim per illud consistimus, sed per intellectuale. Unde et post mortem adhuc scimus animae intellectuales existentes ». ALBERTUS MAGNUS, *Sum. theol.*, P. II, tr. 13, q. 77, m. 3, ad 1m ; t. 18, p. 391.

## APPENDICE

Dans la *Summa theologiae* (P. II, tr. 12, q. 68, m. 2, a. 2 ; t. 18, p. 346) Albert traite « De secunda definitione animae secundum Philosophos quae est Aristotelis ». Il s'agit en effet de la définition d'ARISTOTE, *De anima*. II, 1 412 a 27-28. Mais on va voir qu'elle se lie, dans la pensée d'Albert, à une critique définie : « Deinde quaeritur de definitionibus quas dat Aristoteles in II *De Anima*, ubi dat talem definitionem. et venatur eam per divisionem, et dicit : « Anima est primus actus corporis physici organici, potentia vitam habentis ». Hujusmodi autem est quodcumque organicum. Contra hanc definitionem multipliciter objicit Gregorius Nyssenus in libro *De homine*. Dicit enim, quod si anima est actus et endelecheia, sive actus et perfectio, cum endelecheia, sive actus, non sit nisi in perfecto, videtur quod anima nullum esse habeat nisi in corpore, et sine corpore nihil sit. — 2. Adhuc addit Gregorius Nyssenus, quod ad hoc deducti sumus, quod dicamus cum Platone, quod anima sit substantia, et hoc aliquid, corpori regendo accommodata, et quod separabilis sit a corpore : vel cum Aristotele dicamus, quod est endelecheia sive perfectio corporis, et cogemur dicere, quod nullum esse habeat sine corpore ».

Le point de départ de la discussion d'Albert se trouve donc dans l'opposition, anciennement constatée, entre deux thèses, celle de Platon : l'âme est une substance, un *hoc aliquid*, donc séparable du corps et immortelle ; celle d'Aristote : l'âme est la forme ou l'acte d'un corps, donc elle ne peut exister sans ce corps, elle n'est pas immortelle. Cette opposition se rencontre en effet déjà dans Chalcidius, *In Timaeum Platonis*, qui rapporte la définition aristotélicienne de l'âme : « Anima est prima perfectio corporis naturalis organici possibilitate vitam habentis » (*op. cit.*, c. 219 ; dans F. G. A. MULLACH, *Fragmenta philosophorum graecorum*, Paris, Didot, 1867 ; t. II, p. 227). Chalcidius commente cette définition, puis la rejette au nom de Platon, pour qui l'âme est une « substantia propria », antérieure au corps et indépendante de lui (c. 222, pp. 228-229). Saint Ambroise s'accorde avec Chalcidius sur ce point, dans son *De Isaac et anima*, cap. II, n. 4 (P.L., t. 14, c. 530). Pourtant, celui qu'Albert cite ici se nomme Grégoire de Nysse. De quel texte s'agit-il ? On trouve parmi les œuvres de Grégoire de Nysse un traité authentique *De hominis opificio* (P.G., t. 44, c. 123-256), mais ce n'est pas le texte auquel pense Albert lorsqu'il se réclame de Grégoire. On y trouve en outre un *De anima* (P.G., t. 45, c. 187-236), jadis attribué à Grégoire le Thaumaturge (A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. II, pp. 505-506), puis à Grégoire de Nysse, et dont A. Puech dit enfin : « Il est difficile de se prononcer sur l'origine de ce petit texte, qui n'a qu'un médiocre intérêt ». Il offre pourtant au moins cet intérêt d'être ici la source d'Albert le Grand. On y lit en effet que, lorsqu'Aristote dit que l'âme est acte, ou perfection, il se rapproche de ceux qui font de l'âme une simple « qualité » du corps (*op. cit.*, P.G., t. 45, c. 199-200) ; or la même thèse se retrouve dans un écrit dont nous allons parler, et une fois mis sur la piste par cette coïncidence, on y retrouve aisément tout le *De anima* attribué par Albert à Grégoire de Nysse.

Il s'agit d'un traité, *De natura hominis*, attribué à Nemesius, évêque d'Émèse (dont on ne sait rien sinon qu'il est l'auteur probable de ce traité), qui l'aurait composé vers le début du v^e siècle. Cet écrit grec traduit en latin, au xi^e siècle, par Alfanus, évêque de Salerne (1058-1085), a été publié par K. HOLZINGER, *Nemesii Emeseni libri Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, Leipzig et Prague, 1887. La même traduction a été rééditée par K. I. BURKHARD, *Nemesii episcopi Premnon Physicon sive Περὶ-*

*φύσεως ἀνθρώπου liber a N. Alfano archiepiscopo Salerni in latinum translatus*, Leipzig, Teubner, 1917 (Bibliographie, pp. x-xi). Albert le Grand suit une autre traduction médiévale du même texte (fait établi par Leop. GAUL, *Alberts des Grossen Verhältnis zu Plato*, Münster i.W., 1913, p. 76, note 1), œuvre du juriste de Pise Burgundio (Burgundius Pisanus), faite en 1159, et publiée par le même K. I. Burkhard, en une publication dont l'accès est malheureusement difficile : *Gregorii Nysseni* (*Nemesii Emeseni*) *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου liber a Burgundione in Latinum translatus*, Vindobonae (Wien), dans *Program des Carl-Ludwig-Gymnasiums* 1891, 1892, 1896, 1901, 1902. Table des chapitres dans le fasc. de 1891, pp. 12-13. Cette traduction est plus complète que la précédente et sa terminologie nous semble avoir exercé plus d'influence que celle d'Alfanus. Le traité attribué successivement aux deux Grégoire n'est que le ch. II du *De natura hominis* de Nemesius, qui prend ainsi le titre de *De anima*. C'est donc Nèmesius qu'Albert a pris pour Grégoire de Nysse. On retrouve dans le *Premnon physicon* les objections contre Aristote attribuées par Albert à Grégoire (inspirées d'ailleurs de PLOTIN, *Enn.*, VI, 7, 4) : faire de l'âme une forme est en faire une simple qualité du corps (trad. Alfanus, éd. Burkhard, p. 36, l. 19-21) ; le corps ne peut avoir la vie en puissance tant qu'il n'a pas d'âme (p. 38, l. 3-22) ; l'âme n'est donc pas un *explementum* du corps, mais une « substantia incorporea suimet expletiva » (p. 39, l. 63-65) ; Eunomius a défini l'âme : une substance incorporelle créée dans le corps ; c'est vouloir réconcilier Platon (substance incorporelle), avec Aristote (créée dans un corps), ce qui est impossible (p.42, l. 2-7, à compléter par le texte meilleur de P.G., t. 45, c. 203-204) ; en fait, Aristote croyait que l'âme est mortelle (p. 42, l. 15-16). Le *De Anima* de P.G., t. 45, col. 187-222 correspond au *Premnon physicon*, éd. C. I. Burkhard, pp. 23-58. Partant de ce texte, Albert tentera de réconcilier la définition d'Aristote avec celle de Platon, ce qu'il ne lui sera pas très difficile de faire, puisqu'il interprètera la définition d'Aristote au sens platonicien que lui avait attribué Avicenne.

# LA PHILOSOPHIE SOCIALE
## D'HENRI DE GAND ET GODEFROID DE FONTAINES

La position intermédiaire qu'occupent Henri de Gand et Godefroid de Fontaines dans l'histoire de la philosophie commence à être bien connue (1).

Nous sommes en 1280-1290. Après le shock aristotélicien, la pensée scolastique procède à un nouvel inventaire de ses richesses. Invités à cette critique par les condamnations retentissantes qui ont frappé certaines thèses averroïstes, les maîtres parisiens reprennent les données de la spéculation antérieure. Sur tous les problèmes essentiels, ils interrogent à nouveau la tradition augustinienne, le néoplatonisme de Proclus l'aristotélisme d'Avicenne et celui d'Averroès. On confronte, on compare on cherche des solutions moyennes sous lesquelles se dessinent déjà, non sans intimes contradictions, les points de départ des systèmes heurtés entre lesquels se partageront les esprits au XIV^e^ siècle.

Henri de Gand, qui a été associé directement aux condamnations de 1277, se pose en adversaire du thomisme et de la métaphysique aristotélicienne. Il entend restaurer le néoplatonisme augustinien. Cela ne l'empêche pas d'« emprunter à Aristote ses matériaux et sa méthode » (2) et de retenir maintes conclusions de ceux qui ont essayé une synthèse éclectique de l'aristotélisme et du christianisme, de l'avicennisme et de l'aver-

---

(1) Sur Henri de Gand, les deux principales études à consulter sont celles de M. DE WULF, *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège jusqu'à la Révolution Française*, Louvain, 1895, et surtout Jean PAULUS, *Henri de Gand, Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, 1938. La thèse de LICHTERFELD (Erlangen, 1906), sur la morale d'Henri de Gand n'apporte aucun élément intéressant. Les œuvres d'Henri de Gand, *Summa quaestionum ordinarium* et *Quodlibeta*, sont accessibles dans de bonnes éditions du XVI^e^ et du XVII^e^ siècles. Godefroid de Fontaines nous a laissé des *Quodlibets* aujourd'hui intégralement publiés par MM. DE WULF, PELZER et HOFFMANNS dans la collection : *Les Philosophes belges*, Louvain, 1904-1933, t. II, III, IV, V et XIV.

(2) Jean PAULUS, *op. cit.*, p. 381. L'auteur nous parle, p. 393, « d'un platonisme exposé et justifié par les méthodes aristotéliciennes et thomistes ».

roïsme. Mr Jean Paulus a montré en de patientes analyses, se complétant et s'éclairant l'une l'autre, que la pensée d'Henri s'oriente vers deux directions apparemment contradictoires, mais en fait subtilement liées : d'un côté il revient à l'augustinisme avicennisant que l'aristotélisme thomiste avait voulu supplanter, préparant ainsi, par action et réaction, l'œuvre de Duns Scot : d'un autre côté, il annonce le nominalisme positiviste d'Ockham qui devra tant à l'interprétation averroïste de la physique aristotélicienne (1).

Godefroid de Fontaines est, au contraire, un aristotélicien convaincu, soucieux de pousser aussi loin que possible l'adaptation de l'aristotélisme au christianisme. Il rejette avec vigueur les thèses antichrétiennes déduites de l'aristotélisme « *sine freno rationis* » par certains artistes parisiens, mais il déplore les condamnations hâtives de 1277, qui sont, dit-il une « occasion de scandale pour les chercheurs, tant docteurs qu'étudiants », et qui jettent la suspicion sur la doctrine la plus haute que l'on ait jamais professée dans l'Église depuis les pères : celle de saint Thomas. Il souhaite qu'elles soient rapportées (2). Pour sa part, non seulement il entend poursuivre l'œuvre de son grand prédécesseur, mais il rectifie un certain nombre de ses doctrines pour se rapprocher d'un aristotélisme plus authentique.

Il reproche, en effet, à saint Thomas de n'avoir pas toujours suivi assez fidèlement l'interprétation averroïste. Notamment, la distinction de l'essence et de l'existence, que saint Thomas avait empruntée à Avi-

---

(1) Id., *ibid.*, p. 321, 324, 333, M. Paulus nous dit p. 257 : « Historiquement le système d'Henri apparaît comme un produit extrême du platonisme tout près de s'infléchir vers le nominalisme.... » et p. 376 : « Henri ne concilie d'aucune manière, mais juxtapose simplement l'une à l'autre une métaphysique de l'universel inspirée du platonisme et une physique de l'individu dont a pu se souvenir Ockham ».

(2) Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* XII qu. 5 (*loc. cit.*, t. V, p. 100-102). « Pro tempore isto pro quo editi fuerunt plures et praecipue artistae circa materias illorum articulorum sine freno rationis se ipsos nimium effundebant et videbantur dicta eorum nimis declinare ad errores... ».

Mais, selon lui, les condamnations ont exagéré la critique dans le sens opposé. Pour leur donner un sens, il faut leur donner une interprétation « quasi violenta et extorta ». Elles sont une occasion de scandale : « plura inconvenientia et schismata ex hoc inter studentes oriuntur ». Elles sont « in detrimentum non modicum doctrinae studentibus perutilis reverendissimi et excellentissimi doctoris, scilicet fratris Thomae, quae ex praedictis articulis minus juste aliqualiter diffamatur... ». Godefroid reconnaît d'ailleurs que, pour révoquer les sentences de son précédesseur, l'évêque de Paris ne peut s'appuyer sur l'opinion unanime des théologiens « qui in dictis articulis non sunt bene concordes ». Il souhaite du moins qu'on laisse aux maîtres et étudiants le droit d'en discuter pour faire avancer la vérité.

cenne, pour introduire la contingence dans la nécessité aristotélicienne lui semble contraire à l'enseignement du maître grec. Il la rejette, en s'appuyant sur l'autorité d'Averroès, fidèle en cela aux suggestions d'un maître qu'il suit aussi loin que l'orthodoxie le lui permet : Siger de Brabant (1). Si, sur tous les points capitaux, Godefroid est un disciple fidèle de saint Thomas, il n'en rectifie pas moins son système dans un sens averroïsant.

En résumé, les œuvres des deux philosophes belges, opposés sur bien des points, sont pourtant l'une et l'autre commandées par la renaissance aristotélicienne. Les tendances contradictoires qui se juxtaposent dans leurs systèmes, sont celles qu'avait fait naître l'aristotélisme ou qu'il avait suscitées en antithèse.

Si l'aristotélisme, par attraction ou répulsion, est ainsi un des pôles de leur pensée, il est particulièrement intéressant de questionner nos deux auteurs sur leur philosophie sociale. On sait le rôle joué au XIIIe siècle par l'aristotélisme dans l'élaboration de cette branche de la philosophie. Il n'est guère vraisemblable que des docteurs attachés à étudier ou à critiquer Aristote aient pu se tenir à l'écart d'un domaine où sa maîtrise est incontestée. Ne sont-ils pas, l'un et l'autre, appelés à enseigner dans une Université qui a fait sa spécialité de l'étude des œuvres morales et politiques d'Aristote ? Oxford étudie l'Aristote physicien et naturaliste, Paris se passionne pour le logicien et le moraliste. Henri de Gand et Godefroid de Fontaines ont-ils pu l'ignorer ?

Ils nous viennent d'autre part l'un et l'autre d'un pays où l'esprit politique est une tradition déjà longue. De florissantes institutions urbaines y ont développé une conscience particulièrement vive des réalités de la vie collective. Nombreux sont déjà les maîtres flamands ou wallons que la philosophie politique a tentés. N'est-ce pas un Guibert de Tournai qui a rédigé pour la Comtesse de Flandre Marie de Dampierre, le premier traité politique du XIIIe siècle ? N'est-ce pas un flamand, Guillaume de Moerbecke, qui a le premier traduit la politique d'Aristote ? Et le célèbre averroïste parisien Siger de Brabant, qui a commenté le même ouvrage à la Faculté des arts de Paris, ne vient-il pas lui aussi de la seconde grande principauté des Pays-Bas ? Henri de Gand et Godefroid de Fontaines se seraient-ils seuls désintéressés de cette étude ?

A voir le peu de place qu'elle tient dans les commentaires qui ont été

(1) Jean Paulus, *op. cit.*, pp. 123 et 321. Il suffit de consulter les tables de l'édition de Wulf-Pelzer-Hoffmanns pour constater les innombrables références non seulement à Aristote mais à Averroès. Avicenne n'est presque jamais cité. Averroès occupe, au contraire, une place presqu'égale à celle d'Aristote.

faits de leurs œuvres, on serait tenté de le croire (1). Et pourtant, l'étude de leurs questions quodlibétiques nous montre qu'il n'en est rien. Ils y abordent, au jour le jour, de nombreuses questions touchant au domaine politique, ils y reviennent souvent, les développent avec complaisance, répondent longuement aux objections qui leur sont présentées. Peu à peu ils prennent parti et l'on voit se dessiner les lignes d'une philosophie politique dont l'intérêt n'est pas inégal à celui de leur métaphysique.

Elle présente le même caractère d'une philosophie de transition, accouplant ou opposant des thèmes suscités par la renaissance de l'aristotélisme. La présente étude permettra de confronter les vues de nos deux théologiens sur les principaux de ces thèmes.

La confrontation est aisée, car les deux œuvres ont été écrites à quelques années de distance et sont souvent inspirées par les mêmes événements ou les mêmes institutions.

Les destinées et les carrières d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines sont en effet curieusement parallèles.

Né à Gand ou à Tournai, Henri appartient au diocèse de Tournai, il est chanoine de Tournai en 1263, archidiacre de Bruges en 1276, archidiacre de Tournai en 1279 et exerce ses fonctions jusqu'à sa mort en 1293. Né à Liège, Godefroid cumule des prébendes de chanoine à Paris, Liège et Cologne. Il est désigné à la fin de sa vie comme évêque de Tournai mais, l'élection ayant été contestée, il renonce à cette charge et meurt en 1303 comme archidiacre de Liège.

Ces deux prébendés des diocèses des Pays-Bas mènent parallèlement une brillante carrière à l'Université de Paris. Henri y est maître-ès-arts en 1270, maître régent de la Faculté de Théologie depuis 1276. Chaque année entre 1276 et 1292, il préside aux discussions quodlibétiques et nous livre ainsi peu à peu, dans ses *Quodlibets* et dans les *Questions ordinaires* que constitue sa *Somme*, les conclusions de la puissante synthèse doctrinale qu'il esquisse par touches successives. Godefroid de Fontaines, plus jeune, arrive à Paris comme étudiant en 1276 et accède à la maîtrise en théologie en 1286 (2). Ses discussions quodlibétiques s'échelonnent d'année en année de 1285 à 1297.

---

(1) M. DE WULF n'écrit-il pas à propos d'Henri de Gand, *op. cit.*, p.264 : « Le docteur solennel ne semble pas fort préoccupé de la philosophie morale.... Henri ne se préoccupe pas davantage de la morale dans ses applications au droit naturel et à la politique. » Le jugement surprend d'autant plus que le savant auteur renvoie pourtant à quelques-unes des questions que nous analysons plus bas et qui sont parmi les plus suggestives.

(2) Pour la chronologie des *Quodlibets* de Godefroid et d'Henri voir GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de* 1260 *à* 1320, Kain, 1925, t. I, pp. 87-94 (chronologie raison-

Les deux Maîtres régents parisiens sont en outre associés aux mêmes querelles. Ils représentent l'un et l'autre le cerveau de l'opposition de l'épiscopat français, aux privilèges décernés par le Saint-Siège aux ordres mendiants. Le rôle d'Henri de Gand dans cette célèbre querelle sera se grand, et si violente son opposition, que Benoît Gaétani, le futur Boniface VIII devra un moment suspendre ses cours.

Ajoutons enfin que les deux maîtres se sont l'un et l'autre intéressés aux réalités politiques de leur pays d'origine. Henri de Gand s'inspire de la constitution politique du Comté de Flandre. La position spéciale de Tournai, dont l'évêque contrôle le Hainaut et la Flandre thioise, et qui relève pourtant immédiatement de la couronne française, le met en contact en même temps avec la monarchie capétienne et avec les grandes communautés urbaines flamandes, qui se développent librement sous la suzeraineté directe du Comte de Flandre. De toutes les principautés des Pays-Bas il représente celle qui est à la fois la plus riche en réalisations corporatives urbaines et, pour l'époque, la plus directement soumise à l'influence française. Ce trait se retrouvera dans ses doctrines. Godefroid de Fontaines, lui, n'a d'yeux que pour les institutions de la principauté de Liège, petite république ecclésiastique turbulente, qui a su s'affranchir de l'allégeance impériale et s'affirme particulièrement jalouse de son indépendance. La vie communale y est moins riche que sur la rive gauche de l'Escaut mais ses manifestations ne sont pas moins ardentes. Godefroid traduira avec fidélité les aspirations des divers « estats » liégeois.

Les *Quodlibeta* d'Henri et de Godefroid nous rappellent ainsi sans cesse les institutions de leurs deux pays, et, de ce fait, leurs conclusions ne sont pas moins intéressantes pour l'histoire des institutions que pour celle des doctrines.

Trop souvent, on se prive d'une source particulièrement féconde d'informations en étudiant les doctrines scolastiques dans l'abstrait, sans songer que ceux qui les ont soutenues ont appartenu à des milieux politiques concrets, qui ont exercé sur leur pensée une influence au moins égale à celle des grands systèmes métaphysiques dont ils se réclamaient (1).

Nous essaierons d'éviter cet écueil en tentant d'interpréter la pensée des deux théologiens en fonction des institutions politiques dont ils ont pu avoir l'expérience.

---

née des œuvres d'Henri de Gand). et pp. 149-151 (Godefroid de Fontaines). Comparer avec Jean PAULUS, *op. cit.*, pp. XV-XVI.

(1) Nous avons tenté ailleurs de rattacher les doctrines politiques de nos deux auteurs à leurs systèmes métaphysiques (*La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, t. III, *Secteur Social de la Scolastique*, Paris, 1942, ch. VIII).

## I.

## La communauté politique est dans la nature de l'homme.

La communauté sociale est dans la nature, Godefroid de Fontaines et Henri de Gand sont d'accord pour l'affirmer. Cette idée, il n'y avait pas si longtemps que la lecture de l'*Ethique* et de la *Politique* d'Aristote l'avait imposée. Saint Thomas avait été l'un des premiers à l'accréditer. Après lui, de nombreux contemporains de nos deux auteurs la reprennent : Pierre d'Auvergne dans son commentaire des *Politiques*, Gilles de Rome dans son *De Regimine Principum*, Richard de Middletown, dans son commentaire parisien sur les Sentences (1).

En se ralliant à une thèse qui avait ainsi rapidement fait fortune, Godefroid et Henri ne font donc pas preuve d'une exceptionnelle originalité. Il s'en faut pourtant que cette thèse ait été universellement admise Duns Scot ne s'y ralliera pas (2). La vigueur avec laquelle les deux philosophes belges la formulent vaut donc quand même d'être signalée.

Godefroid présente l'instinct social non seulement comme une force immanente qui pousse l'homme à se rapprocher de ses semblables, mais comme la conséquence de la nécessité ontologique qui inclut l'homme dans la société, comme une partie dans un tout :

> Tout être particulier est de nature partie d'un certain tout ... Aussi est-ce à l'ordre qui l'oriente vers ce tout (*inclinatio naturalis*) que chaque être doit la propre union ou la propre unité de sa nature, bien plutôt qu'au fait de son existence subjective (3).

Ces principes généraux rappelés, il en déduit les conclusions qui s'imposent en philosophie sociale :

> Tout homme est partie d'une communauté politique de *co-vivants*, (*conviventium*). Le philosophe le dit en *I° Pol.* : « Pour les hommes, la cité est dans la nature ..., l'homme est de nature un animal civil. Aussi bien, tout ce qui appartient à un homme quelconque, si personnel

(1) Sur tous ces auteurs, voir l'étude citée à la note précédente, ch. III, V, VII.

(2) *Ibid.*, ch. IX. En revanche Roger Bacon s'exprime dans les mêmes termes qu'Henri de Gand (*ibid.*, dh. VII).

(3) Godefroid de Fontaines, *Quodlibet XII*, qu. I (1926) (*loc. cit.*, t. V, p. 169) : « ideo unumquodque verius habet unionem vel unitatem sibi competentem in ordine ad illud totum cujus est pars vel quasi pars quam secundum id quod est secundum se aliquid per se existens... ».

soit-il, se réfère-t-il par quelque côté au bien commun, à la chose publique, à la soumission que nous lui devons, ou à son utilité... Il convient donc de cultiver les *habitus* qui nous disposent et nous perfectionnent non seulement dans nos rapports avec nous-mêmes, mais dans ceux que nous entretenons avec nos semblables pris isolément, et ceux qui nous rattachent à la communauté ou à notre prochain considéré comme membre de cette communauté (1).

Godefroid ne s'embarrasse pas de nous donner les raisons qui expliquent l'instinct social ou de nous exposer les stades successifs de la communauté humaine (comme Aristote l'avait fait dans l'Éthique, et comme l'avaient à nouveau tenté ses commentateurs, saint-Thomas, Pierre d'Auvergne, ou Gilles de Rome), il considère la communauté politique comme un donné de la nature :

*Cum quilibet sit pars communitatis sicut membrum corporis mystici ..., cum homo sit naturaliter animal sociale et pars alicujus civitatis...* (2).

Il admet d'ailleurs en même temps le donné de la cité et celui de la famille :

On peut considérer l'homme soit comme un individu, soit comme le membre d'une communauté familiale, soit comme le membre d'une communauté politique, cité ou royaume... (3).

Mais il ne veut pas opposer l'un à l'autre ces aspects divers d'une personalité unique :

L'homme ne peut poursuivre son propre bien sans rechercher celui de la famille et de la cité dont il est membre..., il est requis pour son propre bien et sa propre perfection, qu'il se conduise correctement non seulement envers soi-même, mais envers tous ceux avec lesquels il est en relation naturelle (4).

Henri de Gand n'est pas moins formel :

Il faut dire que, selon la doctrine de l'apôtre et du Philosophe (*I Pol.*), les hommes, tout diversifiés et singularisés qu'ils soient, doivent se conduire dans la communauté civile comme les parties intégrantes d'un tout. De même que la nature des parties est d'exister dans un tout et de trouver en lui leur perfection (*bene esse*) du fait de la communion intime des parties entre elles ; de même que toutes les parties rapportent leur bien propre au bien commun, de même, *il est dans la nature des hommes, en tant qu'hommes, de vivre en communauté civile...*

---

(1) Id., *Quodlibet*, XIV, qu. I (1297), (*loc. cit.*, t. V, p. 304).
(2) Id., *Quaestiones Ordinariae* I (*loc. cit.*, t. XIV, p. 89).
(3) Id., *ibid.*, III (*loc. cit.*, t. XIV, p. 133).
(4) Id., *ibid.*, p. 134.

Et de citer le *de Officiis* de Cicéron, évoquant le mot de Platon :

> *Non nobis solum nati sumus... Homines hominum causa esse generatos ...* (1).

citations très pleines et très belles que nous trouvons à la même époque sous la plume de Roger Bacon et qui reviennent souvent sous celle d'Henri de Gand (2) :

> Imaginons, nous dit-il, un ermite ... il a beau s'être retiré à l'écart de la société humaine, il a toujours besoin de quelques-uns de ses services et reste par nature son obligé. Il a pu cesser d'être une partie de la société en s'abstenant de l'exercice de multiples actes de la vie politique touchant la maison, la famille, les amis etc..., il reste toujours partie de la cité pour l'exercice des actes indispensables au salut de la république (3).

Cette première confrontation nous permet d'opposer le tempérament intellectuel de Godefroid à celui d'Henri. Ils s'accordent sur la conclusion. Mais pour l'établir, le premier fait appel à des arguments d'un intellectualisme raffiné, qui rappellent ceux employés à la même époque par Remigio de Girolami, dans son *De bono communi* (4). Le second est plus direct, plus humain : « Nous sommes nés les uns pour les autres » nous dit-il, et pour nous persuader de nous sacrifier à la patrie, il évoque

---

(1) Henri de Gand, *Quodlibet* IV, 29 (1279) : « Quoniam ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solis nati sumus : ortusque (sic) nostri partem (sic) patria vendicat, partem amici. Atque placet stoïcis homines hominum causa esse generatos : ut ipsi inter se alius alii prodesse possint. In hoc naturam debemus ducem sequi, communes utilitates in medium afferre, mutationem officiorum dando : accipiendo tum artibus tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem ». Dans son *Opus majus*, composé vers 1267, Roger Bacon cite les mêmes auteurs mais avec plus d'ampleur encore (Ed. Bridges, t. II, p. 254). Il faut lire plus haut : « *Actus* nostri *partim* patria vendicat, partim amici... ». Il conclut : « Innatum est homini ut habeat quiddam civile et populare quod graeci *politikon* vocant.... ». Il convient de rapprocher également du texte d'Henri de Gand : « sic natura hominum ut homines sunt est vivere in communitate civili » celui de Gilles de Rome dans le *De Regimine Principum* composé vers 1278-1280 (III, Ia, c. 10) : « Ipsum vivere consequuntur homines ex communitate politica : quia sine ea vita hominis esse non protest. Loquimur hic de vivere hominis ut homo est... ». Dans le même sens I. Ia, c. 1.

(2) Voir plus bas, note 47 et 60bis.

(3) Henri de Gand, *Quodlibet XII*, qu. 3 1(288). L'évocation du *vir eremita* est de style à l'époque. Roger Bacon écrit (*op. cit.*, t. II, p. 254) : « Et secundum Aristotelem et Averroem, decimo Metaphysicae, vir eremita, qui non est pars civitatis sed sibi soli vacat non est bonus neque malus. » Voir plus bas, p. 93, le parti qu'en tirent les averroïstes.

(4) Pour les références à cet ouvrage, voir G. de Lagarde, *Secteur Social de la Scolastique*, ch. V.

le sacrifice du Christ pour le genre humain (1). Le théologien augustinien s'oppose à l'intellectualiste aristotélicien. Il n'en est que plus frappant de les voir reconnaître l'un et l'autre le donné de *la communauté politique* considérée comme un fait humain naturel inéluctable et comme une *valeur de l'ordre moral.*

L'un et l'autre sont nés dans un pays où l'appartenance à une communauté (corps de métier, ghilde, lignage, commune), est pour tout homme une seconde nature. Ainsi que nous l'avons montré ailleurs, la théorie médiévale de la corporation, institution s'imposant obligatoirement à ses membres pour les encadrer et les protéger, s'accorde merveilleusement à la théorie aristotélicienne sur le naturalisme de la communauté (2). Les deux maîtres belges ont accepté cette théorie comme une expression adéquate des réalités sociales qui leur étaient familières.

## II.

### Individu et communauté.

En face de ces réalités collectives, comment vont se situer les individus? Grave problème qui n'est pas, pour des flamands de la fin du XIIIe siècle, du domaine de l'abstraction. Car les communes et les corporations sont exigeantes et ne se gènent pas pour rappeler à leurs membres ce qu'elles représentent pour lui. Ils leur doivent leur liberté, leur statut personnel, leur condition d'homme libre. Elles leur commandent en retour les plus cruels sacrifices. C'est Henri Pirenne qui a écrit à leur sujet :

> Rien peut-être, parmi tous les organismes sociaux créés par l'homme, ne rappelle davantage les collectivités du règne animal, je songe ici aux fourmis et aux abeilles —, que les communes médiévales. Des deux côtés c'est la même subordination de chacun à l'ensemble, la même collaboration de tous à la substance, au maintien, à la défense de la République, la même hostilité à l'égard de l'étranger, la même absence de pitié à l'égard des êtres inutiles (3).

---

(1) Ci-après, p. 100.

(2) G. de Lagarde, *op. cit.*, t. IV, *Ockham et son temps*, p. 175.

(3) Henri Pirenne, *Les anciennes démocraties des Pays-Bas*. Paris, 1910, p. 66. — Funck Brentano écrit de même (*Philippe le Bel en Flandre*, Paris, 1888, p. 50) : « Nous « retrouvons dans une vieille coutume des gantois (art. 31 d'une charte de 1192) l'esprit « de la célèbre loi athénienne que les Athéniens ne purent supporter que durant leur « époque de splendeur, nous voulons parler de la coutume par laquelle les échevins étaient

Il faut avoir conscience de la vigueur de ce « socialisme municipal » [1] pour comprendre l'acuité avec laquelle se pose devant les théologiens de la fin du XIIIe siècle le problème de la subordination du bien patriculier au bien commun. Nous avons trop tendance à aborder ces discussions dans l'abstrait. Quel relief ne prennent-elles pas quand on leur restitue le visage concret qu'elles évoquaient pour les contemporains ! Et quel enseignement ne peut-on tirer des hésitations des théologiens et de leur souci de ramener à une vérité chrétienne éternelle une réalité contingente !

L'insistance avec laquelle Henri de Gand et Godefroid de Fontaines approfondissent la question et le nombre des discussions qu'ils lui consacrent, montrent l'importance qu'ils lui attribuent. Leurs interventions ne sont d'ailleurs pas isolées. Pendant les deux dernières décades du XIIIe siècle, nombreux sont les théologiens et philosophes qui, à leur côté, prennent parti : Pierre d'Auvergne, Siger de Brabant, Gilles de Rome, Remigio de Girolami. Une chaîne subtile unit toutes ces « prises de position ». D'une discussion quodlibétique à une autre, la pensée s'enrichit. Le maître a-t-il, au cours d'une discussion, invoqué un argument ? On le retient pour le lui opposer deux ans plus tard, à l'occasion d'une autre controverse. La position prise par un autre maître sur un problème connexe fait rebondir le débat. La balle d'or vole de paume en paume. Essayons de nous élever à l'intensité de passion intellectuelle que justifiait une discussion sur un sujet grand et difficile. Entrons nous-même dans le débat, pour forcer l'auteur à nous répondre. Nous verrons tantôt justifier les exigences de la commuanuté en face d'un naturalisme individualiste, tantôt, au contraire, revendiquer le droit imprescriptible de l'âme humaine en face d'une communauté incarnant un bien purement temporel, tantôt enfin, opposer l'autonomie de l'individu et son droit propre à l'existence aux impératifs légitimes de la communauté, et toujours se posera en leitmotiv le grand problème chrétien : celui de la subordination du bien commun des sociétés humaines au bien universel que représente Dieu lui-même.

C'est Henri de Gand qui engage le premier le fer. Le *Quodlibet IV*, au cours duquel il aborde de biais le problème, est de 1279 (deux ans, notons le, après la condamnation de l'averroïsme). Le texte d'Aristote qui lui est proposé est celui de la *Politique* où le maître grec critique le

« autorisés à expulser de la commune les bourgeois qu'ils jugeaient ne devoir y être d'au« cune utilité ».

(1) Le mot est souvent repris par Henri Pirenne, pour caractériser la vie des communes et corporations du XIIIe siècle.

communisme platonicien, Socrate a souhaité que la cité jouisse d'une unité parfaite, et, à cette fin, il n'a pas craint de conseiller la communauté totale des biens et des enfants. Aristote a fait justice de cette utopie.

Une pareille législation, nous dit-il, a un aspect séduisant et semble dictée par l'amour de l'humanité. Celui qui entend la lecture de ses dispositions, les accepte avec joie, s'imaginant qu'il en doit résulter une merveilleuse bienveillance de tous les citoyens les uns pour les autres... Mais avec elle l'existence paraît tout à fait impossible.... Socrate part d'un faux principe.... Sans doute, il faut à certains égards l'unité dans la famille et dans l'État ; mais ce n'est pas d'une manière absolue.... C'est comme si l'on voulait faire un accord avec un seul son ou un rythme avec une seule mesure (1).

Et de rappeler que l'État se compose d'une multitude d'« individus » ; qu'on ne peut poursuivre son bonheur en négligeant celui des membres qui le constituent ; que la « communauté des biens et des femmes » nous priverait d'innombrables biens ; que d'ailleurs : « si un pareil système valait quelque chose, il n'aurait pas manqué d'être découvert depuis longtemps ».

Tous les auteurs du XIIIe siècle ont, sur ce point, donné raison à Aristote. Saint Thomas, qui a commenté personnellement le texte, insiste sur le fait qu'une cité doit être une union de membres et d'offices diversifiés, et que le communisme égalitaire est à l'opposite d'un pareil idéal. Pierre d'Auvergne reprend le même enseignement dans la suite de son commentaire. Gilles de Rome consacre un chapitre de son *De regimine principum* à critiquer le texte de Platon invoqué par Aristote. Soucieux pourtant d'interpréter toujours l'autorité « in bono sensu », il nous dit que la communauté dont a voulu nous parler Socrate est une « unité de paix et de concorde » (2).

Henri de Gand prend, beaucoup plus vigoureusement encore, la défense de Platon contre les reproches d'utopie et d'absurdité que lui adresse Aristote.

Il commence par proclamer que les citoyens doivent se conduire dans la cité comme « les parties intégrantes d'un tout », « qu'ils doivent rapporter leur bien propre au bien du tout », et que cette subordination s'impose d'autant plus aux hommes, que la nature les oblige à vivre en communauté civile (3).

---

(1) ARISTOTE, *Politique*, II, c. II 8 et II c. 1 : « Il est donc évident que la nature de la société civile n'admet pas l'unité, comme le prétendent certains politiques et que ce qu'ils appellent le plus grand bien pour l'État est précisément ce qui tend à sa perte »

(2) GILLES DE ROME, *De Regimine Principum*, III, Ia, c. 8.

(3) HENRI DE GAND, *Quodlibet* IV, qu. 20 : « omnis partis bonum proprium deducunt

Aristote ne conteste d'ailleurs pas ces principes dont il affirme à maintes reprises la valeur [1]. Pourquoi donc, se demande Henri, condamne-t-il si rigoureusement la communauté des biens que l'Église approuve et recommande aux ordres religieux? Parce qu'une fois de plus Aristote n'a pas compris Platon, et lui a imputé gratuitement des théories absurdes.

> Jamais Socrate, (que Platon fait parler), n'a voulu imposer à sa cité l'unification rigoureuse dont parle Aristote. Il a seulement cherché à réaliser un summum de paix et de concorde entre les citoyens en essayant de favoriser une fusion des volontés et des consciences. Qu'a donc Aristote à invectiver si rudement Socrate? [2].

Au fond, l'un et l'autre estiment que le communisme intégral est aussi nocif qu'un particularisme excluant tout souci communautaire. Dans une cité bien agencée, il faut que le régime des biens tienne la moyenne entre ces deux extrêmes. Aristote admet lui-même qu'en cas de nécessité tout doit être commun. Platon demande que l'on étende ce principe pour accorder à chacun selon ses besoins. Où est l'absurdité?

Constatons plutôt la myopie d'Aristote, dès qu'on lui demande de porter ses regards au delà du monde positif que lui révèle l'expérience sensible. Il ne voit et ne veut voir que la nature, mais c'est la nature « déchue » qui retient son attention. Pur physicien, jugeant tout à l'échelle de l'homme [3], il ne peut comprendre Platon qui a l'art « de parler surnaturelle-

---

in bonum totius.... » ; « in natura hominum ut homines sunt est vivere in communitate civili... » ; « in hujusmodi communitate habet secum bene vivere... » ; « non est per se sufficiens sibi unusquisque segregatus » ; « propria bona deducunt in bonum totius... ».

(1) *Ibid.* « Aristoteles arguit contra Socratem in equivoco. Ipse enim posuit civitatem optimam opportere esse quam maxime unam unitate curae, dilectionis et sollicitudinis circa ea quae essent aliorum ».

(2) *Ibid.* Henri se réfère au *Timée* pour établir que Platon n'a établi la communauté des biens que pour la classe des guerriers qui, voués au bien public, doivent se contenter des rétributions publiques.Les autres classes se répartissent les biens à faire valoir « sed summam intellexit in civibus pacem et concordiam ex voluntatum conformitate et affectionum ».Platon n'a pas condamné la propriété privée, « sed omnia instituit communi affectione custodienda et procuranda ad publicum usum omnium et singulorum pro tempore et loco secundum quod recta ratio dictaret. » Henri défend aussi Platon d'avoir prôné la communauté des femmes et des enfants, il a seulement voulu dire que l'amitié qui unit tous les citoyens les confond en une unique famille, de même que la charité leur fait oublier les bornes de leurs propriétés « ut licet circa quamcumque rem proprietaria esset possessio : proprietaria tamen cessaret affectio. » « Quid est ergo quod Aristoteles intantum contra Socratem invehitur? »

(3) *Ibid.* « Inquantum homo purus, physice loquens... » « aspiciendo ad statum naturae humanae sic inventae ut nunc se habet... ».

ment des choses naturelles » ; Platon qui, par une divination sublime, (peut-être faudrait-il parler de révélation ?) nous a décrit le communisme bienheureux de la cité d'innocence (1). Aristote, en faisant application de ces doctrines idéales à l'homme d'aujourd'hui, a beau jeu d'en démontrer la malfaisance. Mais il n'a pas compris le maître qu'il critique.

Tel est, en substance, le premier en date des documents qui nous livre la pensée d'Henri de Gand. Il est très significatif de son orientation.

Nous voyons d'abord s'esquisser l'opposition que, dans toute sa philosophie, il établira entre le « savoir physique » produit imparfait de l'expérience sensible, et le « savoir métaphysique », résultat de la contemplation directe des radieuses idées résidant dans le sein de Dieu. Aristote est le maître du premier. Mais cela ne lui assure qu'un pauvre domaine. Il faut s'élever plus haut avec Platon pour juger sainement de la réalité profonde des êtres (2).

Nous constatons ensuite l'empressement que l'auteur met à se désolidariser d'Aristote. Pour comprendre cette attitude, il suffit de se rappeler que la condamnation de 1277 est proche.

Nous remarquons enfin qu'en prenant parti pour Platon contre Aristote, Henri de Gand a été amené à proposer une absorption du citoyen dans la cité, beaucoup plus étendue que celle dont Aristote s'était fait

---

(1) *Ibid.* « Si igitur respiciamus ad statum hominum conviventium in societate et communitate civili : cum illa non potuit esse nisi connexa summa amicitia, qua quilibet reputaretur a quolibet alter ipse, et summa charitate, qua quilibet eorum alterum diligeret sicut seipsum, et summa benevolentia, qua quilibet eorum vellet alteri quod sibi... haec est dispositio civitatis qua Socrates imo Plato sub nomine Socratis despixit : *aspiciendo licet a longinquo et quasi lippientibus occulis ad statum humanae naturae, ut nata esset existere in statu optimo naturae ut naturae erat* : quod non erat nisi statu innocentiae naturalis, et quasi quodammodo transgrediendo cursum naturalis cognitionis... forte divina visitatus illustratione agnovit... » Ne dit-on pas que Platon, a pu, en Égypte, avoir connaissance des livres sacrés ?

(2) Aristote a raison de proscrire l'ordonnance de la cité platonicienne dans l'état de « nature déchue », Platon a raison d'en vanter l'excellence « ad statuenda in rebus humanis modo suprahumano proportionaliter naturae institutae et maxime gratiae adjutae ». Dans l'état de « nature réparée », on adoptera une *dispositio media* « partim communicans cum dispositione Aristoteles quoad proprietatem possessionum, et partim cum dispositione Socratis scilicet quoad communitatem affectionum ».

Duns Scot soutiendra une opinion analogue à celle d'Henri de Gand : *Rep. par.* d. 15, qu. 4, n. 8 : « Et secundum hoc melior est opinio Aristoteles 2. Polit. qui politias et familias distinguit quam Socrates qui voluit omnia esse communia quia utilius est distinguere dominia in statu illo, quem Philosophus invenit esse in mundo quam esse penitus indistincta »... « sed in statu innocentiae non fuit talis distinctio dominiorum vel rerum temporalium... et hoc propter duas causas, propter pacificam conversationem conservandam et necessitatem cujuslibet supplendam » (Ed. WADDING, t. 24, p. 234).

le défenseur. Mais n'exagérons pas cette note. La sympathie que le maître témoigne à un communisme idéal, qui aurait fleuri dans l'état d'innocence ne lui est pas particulière. On trouve des évocations analogues sous la plume d'un Duns Scot et de maints auteurs, pour qui la propriété est un fruit de la nature déchue. D'autre part, lorsqu'il évoque avec émotion une communauté dont l'amitié serait l'unique ressort, Henri exprime le regret du temps héroïque des « communes » qui dort au cœur de beaucoup de « bourgeois » du XIIIe siècle. Rappelons nous la peinture idyllique de l'antique Florence dans la *Divine Comédie.* Henri de Gand, avant Dante, évoque mélancoliquement ces villes flamandes du début du XIe siècle dont nous parle Funck Brentano « formées d'un groupe de citoyens, relativement peu nombreux, qui se sont unis entre eux par une solidarité étroite, solidarité que rend plus forte encore la nécessité de se défendre mutuellement dans l'état de désorganisation où se trouve l'ensemble de la Société. L'esprit qui animait alors les citoyens d'une même ville les uns à l'égard des autres, ressort des noms mêmes donnés aux groupements corporatifs ou communaux : frairies, confrairies, charités, communes. A Dixmude, le premier des magistrats municipaux s'appelle le « *rewaerd* » ou gardien de l'AMITIÉ » (1).

Les réglementations minutieuses des premières « communes », pénétrant si indiscrètement dans le domaine familial, pour mieux assurer l'union et l'égalité, sont-elles si éloignées de l'idéal platonicien ? N'y régnait-il pas cette « paix et cette union assurée par la concordance des volontés et des affections » que prône Henri de Gand (2) ?

***

Mais les années passent et les idées cheminent. La discussion va bientôt rebondir sous une autre forme. Il est une phrase d'Aristote que tout le monde répète à satiété, peut-être sans en comprendre toujours la portée : « *bonum commune magis est procurandum quia divinius* ». Roger Bacon, dans son *Opus Majus* (1265-1266) lui a déjà fait une fortune. Saint Thomas l'a reprise et commentée à maintes reprises. La théorie du bien commun est si étroitement associée au nom du docteur angélique qu'Henri de Gand invoque tout naturellement la mémoire du « vénérable frère Thomas » lorsqu'il rappelle la prédominance qui doit être reconnu au bien commun. A sa suite, Pierre d'Auvergne et Gilles de Rome ont

---

(1) FUNCK-BRENTANO, *op. cit.*, p. 51.

(2) HENRI DE GAND, *Quodlibet*, IV, qu. 20. « Haec pax domestica et cohabitantium ordinata a Deo concordia et clara justicia », « Summam intellexit in civibus pacem et concordiam ex voluntatum conformitate et affectionum ».

à leur tour exalté le caractère divin du bien commun et sa précellence sur tout bien particulier. Il s'agit donc d'un adage presqu'universellement reçu. Et pourtant, *est-il vrai que dans tous les cas, le bien commun soit à considérer comme plus divin que le bien particulier ?*

Telle est la question qu'un auditeur soumet à Henri de Gand à la session de Noël 1286 (1). Sa réponse très courte, mais très étudiée, sera d'une exceptionnelle prudence :

> Il est des cas, nous dit-il où le bien particulier doit être recherché par préférence, et dans ces cas, le bien commun ne peut être considéré comme plus divin soit d'une manière absolue, soit pour l'intéressé. Or, dans quel cas un bien plus divin doit-il être poursuivi par préférence lorsqu'il est collectif (*commune*) ? c'est lorsqu'il inclut le bien particulier correspondant. Si un bien particulier plus divin n'est pas inclus dans un bien commun correspondant, c'est le bien particulier qu'il faut poursuivre (2).

Henri de Gand s'est ainsi donné un critérium qu'il va appliquer successivement aux diverses hypothèses que ses interlocuteurs lui suggèrent.

Si l'on se trouve en présence du concours d'un bien temporel et d'un bien spirituel, le bien spirituel particulier doit être préféré au bien commun temporel. A l'inverse, je sacrifierai toujours un bien particulier temporel au bien commun spirituel. On peut, il est vrai, prévoir une exception possible lorsqu'une extrême nécessité impose à l'individu de songer à son propre salut. Mais cette exception n'est valable que si l'oubli momentané du bien commun n'entraîne pas pour l'Église un dommage public dans le domaine de la foi et des mœurs. S'il en était autrement les plus extrêmes sacrifices s'imposeraient aux particuliers.

S'agit-il du concours de deux biens spirituels ? En ce cas, c'est toujours le bien particulier que l'on doit poursuivre. On doit préférer son salut particulier à celui de tous les autres hommes (3).

Mais le problème politique se pose surtout en cas de concours de deux biens temporels, et dans ce cas, Henri de Gand se trouve à l'aise pour approuver le principe aristotélicien. Il le fait pourtant en casuiste chrétien. Examinez, conseille-t-il, à ses étudiants, si vous avez plus impérieusement besoin du bien particulier, que votre prochain, du bien commun considéré. Dans l'affirmative, vous pouvez songer à votre propre

---

(1) Id., *Quodlibet,* IX, qu. 19.

(2) *Ibid.* « Si bonum proprium includatur in communi tunc potius procurandum est commune quam proprium quod includitur in communi : aliis eisdem se habentibus ».

(3) *Ibid.* « Quia modicum boni gratiae aut gloriae propter ejus aeternam perseverantiam magis debet quilibet velle sibi quam maximum proximo ; quemadmodum debet potius velle solus salvari et omnes alios damnari quam econverso ».

salut ; dans la négative, sacrifiez-vous au bien commun. Et si la balance vous paraît égale ? En ce cas, la préférence doit aller au bien commun. Songez, en effet, que le sacrifice que vous accomplissez vous confère une valeur spirituelle nouvelle que vous devez préférer à votre bien temporel (1)

Nous n'avons trouvé chez aucun des maîtres contemporains une analyse aussi précise et aussi fouillée. Elle est évidemment un peu scolastique et subtile, mais ce n'est pas ce qui pouvait nuire à son succès immédiat. Pour résoudre une question difficile, Henri proposait aux étudiants un criterium simple, qu'il suffisait ensuite d'appliquer avec prudence aux divers cas particuliers pour trouver la solution congrue. Ce langage était à la portée de ses auditeurs. Ne devait-il pas les conduire à des conclusions erronées ? Nous aurons à nous le demander tout à l'heure en voyant la discussion reprendre sur une référence directe au criterium posé par Henri de Gand : le bien commun ne doit être préféré au bien particulier que s'il inclut ce dernier (2).

Arrêtons-nous, pour l'instant seulement, à l'application qu'Henri en fait. Est-elle sans défaut ? Henri ne confond-il pas le *bien commun* avec une *somme de biens particuliers* ? Dire qu'en cas de concours de deux biens spirituels le plus particulier est toujours le plus divin est assez étrange, nous verrons tout à l'heure les conclusions que l'on en tirera. Lorsque le spirituel est en cause, le moindre avantage personnel doit être préféré aux plus fructueux trésors spirituels dont on pourrait enrichir le prochain. Autre formule maladroite dont on tirera parti.

En admettant qu'elle soit exacte, s'ensuit-il que le bien particulier doive être préféré au bien commun ? Le bien de plusieurs individus n'est pas moins particulier que celui d'un seul. Si l'individu doit préférer son salut à celui de tous les autres hommes, n'est-ce-pas plutôt parce qu'il doit préférer à tout bien particulier le bien commun, qui est Dieu d'abord, et l'essence universelle qu'il a mission de réaliser ensuite. Gilles de Rome mettra lumineusement les choses au point. Un Henri de Gand qui attache tant d'importance, dans sa métaphysique, à l'éternité et l'immuta-

---

(1) Ainsi c'est une considération subjective qui fait pencher la balance : « tunc ut arbitror adhuc commune est magis procurandum, quia etsi in communi bono temporali non includitur proprium temporale : non tamen potest esse quin proprium spirituale includatur ex merito procurantis et proprium spirituale magis procurandum est aliis eisdem se habentibus quam proprium temporale... ».

(2) Le dernier principe repris par Henri de Gand va également être longuement discuté par Gilles de Rome, Girolami et Godefroid de Fontaines : « In casibus vero in quibus commune magis est procurandum, procurare commune non tollit quin charitas a seipsa incipiat : quia hoc non facit nisi quia in communi concluditur proprium ».

bilité des essences était, semble-t-il, à l'aise pour nous montrer que le bien commun de la nature n'était pas moins blessé par la défaillance volontaire d'un seul de ses participants, que par celle de toute une multitude ; le nombre ne fait rien à l'affaire.

La vérité est qu'Henri ne semble pas avoir encore approfondi, comme il le fera plus tard, la nature du bien commun. Ne conseille-t-il pas au fidèle de sacrifier, en cas de nécessité extrême, le bien commun *spirituel* de l'Église (du moins s'il n'est pas trop exigeant), à son propre bien *temporel* particulier ? C'est pousser un peu loin le soin que nous devons prendre de notre propre bien.

Henri a d'ailleurs précisé sa pensée dans une autre question du même *Quodlibet* où le problème des rapports de l'individu et de l'État est plus directement posé. Un prince, nous-dit-on, a condamné justement à l'emprisonnement et à la mort, un coupable au nom de l'intérêt public, le coupable a-t-il le droit de s'échapper en frustrant ainsi la justice de l'État (1) ?

Henri de Gand examine longuement la question avec la méticuleuse conscience qui caractérise toujours sa démarche. Suivons-le dans sa recherche.

Il distingue d abord très finement les divers *droits* que l'individu peut tenir du droit naturel ou humain. Le droit humain accorde aux individus le bénéfice de certaines actions en justice. A ce titre les individus jouissent de « droits » au sens propre du mot (*jus*). Il leur permet certains autres actes, sans assortir cette permission d'une action judiciaire positive. C'est le domaine du *licite* (*quod a lege indultum est*). A ce double titre, le prisonnier ne peut que se soumettre aux sanctions qui lui sont infligées par la puissance publique. Mais le droit naturel complète la capacité juridique de l'individu. En application de ses principes, les individus peuvent se permettre des initiatives que le droit humain ignore, voire condamne. C'est d'abord le droit d'user de la chose d'autrui, pour autant qu'il n'en résulte ni dommage ni incommodité pour le propriétaire. C'est le droit découlant de la *necessitas*. En cas de nécessité, quiconque peut user du bien d'autrui. La nécessité excuse même le vol. Or, c'est cette nécessité qui est en cause pour le captif. Le droit humain le condamne. La nécessité lui permet, pour sauver sa vie, de se défendre.

Il ne s'agit pas seulement d'une permission découlant de l'équité naturelle, en vertu de laquelle nous pouvons user, dans certains cas du bien d'autrui, mais d'un acte licite, non seulement parce que la loi

---

(1) Henri de Gand, *Quodlibet*, IX, qu. 26.

naturelle nous permet, dans certains cas, d'agir au préjudice d'autrui, mais parce qu'elle nous donne, à cet égard, un véritable droit, dont nous devons user en cas de nécessité.

Mais si le citoyen, en tant que personne humaine, possède ainsi certains droits, il n'est pas douteux, en revanche, que le juge, incarnation de la puissance publique a de son côté des droits à faire valoir sur lui. Or, il ne peut y avoir opposition des uns aux autres. Le citoyen ne peut donc user de ses droits en fraude de ceux de l'État. Comment concilier ces deux données ?

C'est ici que la subtilité casuistique d'Henri se donne libre cours. Elle le conduit à formuler un principe fort curieux et de grande portée.

L'État, ou le juge qui exerce ses droits, dispose sur ses sujets de pouvoirs *extérieurs*. Il peut s'emparer du corps de son sujet, lui imposer les fers, l'incarcérer, le mettre à mort. Le sujet n'a pas le droit de s'opposer à cette puissance légitime, il ne peut briser ses chaînes, forcer les portes de sa prison ou se rebeller contre le bourreau. Mais sa soumission doit se borner à l'acceptation passive des actes de coercition *extérieure* accomplis par le juge. Si la contrainte se desserre il reprend sa liberté. Si on oublie de le mettre aux fers, si on ne fait pas bonne garde autour de la prison, si, sans rébellion, le prisonnier peut fausser la politesse à ses gardiens, il a le droit strict d'en profiter.

En décider autrement serait reconnaître au juge un véritable droit de supériorité sur le corps de ses sujets. Or, ce droit de propriété, seule l'âme individuelle l'exerce après Dieu : « *Potestatem quoad proprietatem in substantia corporis sola anima habet sub Deo* ». Le juge ne peut même pas valablement ordonner au sujet de rester à sa disposition. Un pareil ordre ne lierait pas en conscience. Le juge n'a pas d'ordres à donner aux âmes, il a seulement le droit de s'emparer du corps, de l'enchaîner, de le mettre à mort. L'action de l'État est extérieure (1). L'âme reste imprescriptiblement maîtresse de son corps.

Ainsi se trouve affirmée une fois de plus l'autonomie de la personne humaine. L'intention est louable mais la casuistique du docteur laisse une impression de malaisé. Elle aboutit à une limitation des droits de la puissance publique en face de laquelle l'individu est encouragé à ruse pour sauver sa mise. Aucun effort n'est tenté pour réduire la contradic-

---

(1) Id., *Ibid.*, « nec potestatem hoc praecipiendi habet quia in animam ejus nihil de jure habet, nec in corpus nisi vel corporaliter capere vel corporaliter vinculis vel clausura detinere vel occidere... ». « Potestatem autem quoad proprietatem in substantia corporis sola anima habet sub Deo : et tenet jus suum in hoc custodire absque injuria alterius... », « non in prejudicium et injuriam judicis... ».

tion qui peut exister entre la sauvegarde de la personne individuelle et l'obéissance aux ordres de l'État.

***

Il est en tout cas certain que ces analyses pénétrantes ne sont pas passées inaperçues car les principes posés par Henri de Gand semblent avoir suscité des réflexions et des controverses. Deux ans plus tard (en 1288), un étudiant lui soumet une nouvelle difficulté. Est-il bien vrai que l'on doive faire le sacrifice de sa vie à la République (1) ?

Entre les deux discussions quodlibétiques on peut imaginer toute une controverse intermédiaire, controverse particulièrement intéressante parce qu'elle va mettre Henri de Gand en opposition directe avec la pensée averroïste.

L'interlocuteur qui le questionne en 1288 semble en effet s'inspirer très directement de celle-ci. Nous le voyons poser le problème en naturaliste pur. Écoutons-le. Maître, dit-il à Henri de Gand, j'ai très bien compris vos enseignements et j'ai retenu qu'un bien particulier spirituel devait toujours être préféré à un bien commun temporel, j'ai retenu aussi que le bien particulier ne devait être sacrifié au bien commun que s'il s'incluait en lui. Cherchons à faire l'application de ces principes aux devoirs de l'individu à l'égard de la patrie, et posons le problème sur le plan de la philosophie naturelle pure. Car, si je cherchais à connaître les devoirs du chrétien, vous me répondriez que Dieu promet la récompense éternelle à celui qui se sacrifie pour son prochain, et qu'en se sacrifiant pour la patrie, le chrétien ne cherche pas tant le bien de celle-ci que son propre bien spirituel, et vous n'auriez pas de peine à triompher. Mais imaginons, si vous le voulez (on notera la hardiesse tranquille de l'affirmation), un homme qui ne croit pas à la vie future, pourquoi lui demanderai-je de se sacrifier à la République ? Aristote nous dit que notre dévouement au bien public n'est qu'une forme de l'amour que nous nous portons à nous-mêmes (2). Et vous nous dites vous-même que l'on doit préférer au bien spirituel de tous les autres hommes si grand soit-il, le plus faible avantage spirituel qui nous soit particulier (3). Or, pour l'incroyant, le salut spirituel c'est la vie, qui seule lui permettra de prolonger son activité intellectuelle et sa générosité agissante. Va-t-il sacrifier ce bien spirituel, qui est pour lui l'essentiel, au bonheur d'une

---

(1) *Quodlibet* XII, qu. 13.
(2) Henri de Gand l'a dit lui-même. — Voir ci-dessus, p. 88, n. 2.
(3) Ci-dessus, p. 87, n. 3.

communauté de maroufles? Pour le philosophe, le but de la vie est la contemplation de la vérité. Au dessus de cela, il n'y a rien. Et l'on renoncerait à ce bien spirituel essentiel pour le bien de quelques milliers d'individus humains incapables de s'approcher jamais de ce radieux élysée des âmes d'élite? Un bien spirituel de cette valeur ne peut s'inclure dans le bien de la république.

Il faut avouer que la réplique à la première définition doctrinale d'Henri de Gand est aussi directe que pertinente. Elle ne laisse pas d'être assez sournoise. Elle nous révèle, à n'en pas douter, une position très caractéristique de l'aristotélisme averroïsant, car nous trouvons une position à peu près similaire dans une des rares pages de Siger de Brabant qui nous ait été conservée parmi ses études de doctrine morale (1).

Siger de Brabant enseigne que, s'il est honteux de se vouer à soi-même une affection désordonnée, tout entière tournée au désir de biens extérieurs, la vertu même nous conseille de désirer avant toute chose les biens de l'intelligence qui nous sont personnels.

On lui objecte pourtant que le citoyen se sacrifie pour la République :

> Nous voyons la main s'exposer pour sauver le corps. Elle semble donc aimer le tout plus qu'elle-même. A son exemple, quelquefois l'homme vertueux se fait tuer pour le bien de la Société tout entière et de la cité dont il fait partie.

Mais l'argument ne le convainc pas :

> Si le citoyen se sacrifie, c'est pour exercer en homme la vertu de courage en défendant le République. S'il sacrifie sa vie au bien commun, cela ne veut pas dire qu'il préfère le bien commun à son bien propre. *Cui enim homo est magis amicus quam sibi?* (2).

En 1288, Siger de Brabant est depuis longtemps disparu de la scène universitaire, mais son influence persiste. A cette date, l'averroïsme, condamné au silence en 1277 regagne du terrain. Dans une atmosphère plus libérale il peut manifester ouvertement ses tendances. Et son porte-parole le fait avec une particulière habileté, car il enserre son interlocuteur dans une argumentation où ses propres principes voisinent avec ceux d'Aristote.

Remarquons en passant que la conclusion de l'averroïsme est tout à fait opposée à la subordination de l'individu à la communauté. Nous en

---

(1) STEGMUELLER, *Neuaufgefundene Questionen des Siger von Brabant* dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1931, pp. 158-182,

(2) ID., *ibid.*, p. 176,

avons fait ailleurs la remarque [1]. Le petit discours tenu par l'interlocuteur d'Henri de Gand confirme cette donnée. Pour l'averroïsme, le premier des biens humains est la « *felicitas speculativa* ». C'est à elle que l'on doit tout subordonner. Pour le philosophe, la contemplation de la vérité est ce qu'est pour le chrétien l'amour de Dieu. Il n'est pas possible de lui demander de sacrifier un pareil bien à quoi que ce soit. D'ailleurs, répétons-le, Aristote a bien montré que le bonheur individuel était le mobile de tous nos actes. Nous ne pouvons nous subordonner au bien commun que si notre bonheur individuel en dépend, sinon la philosophie est impuissante pour nous conseiller un sacrifice qui équivaudrait à un suicide. Ajoutez qu'en condamnant la thèse de l'intellect unique, vous condamnez un pareil sacrifice.

> Si le membre d'une communauté n'avait pas d'intellect qui lui soit propre il ne pourrait avoir de bien particulier séparé de celui du tout, mais si vous lui reconnaissez un intellect propre, il peut atteindre un bien distinct de celui du tout, tel le bonheur spéculatif du philosophe, et il ne peut raisonnablement le sacrifier à un bien collectif inférieur... [2]

On admirera le modernisme et l'accent positiviste de l'argumentation. Elle nous fournit un document précieux sur les tendances morales du naturalisme averroïste. Elle nous donne également l'occasion de suivre de plus près la pensée d'Henri de Gand. Tout à l'heure nous étions presque tentés de lui reprocher une conception trop individualiste du bien commun. Mais les arguties de son contradicteur vont le forcer à réagir. Suivons sa réponse.

Et d'abord, une réplique cinglante à la thèse averroïste de la double vérité. D'un ton papelard, le consultant a laissé entendre qu'il se ralliait d'avance aux conclusions de la théologie catholique sur le devoir imposé au croyant, mais qu'il cherchait la vérité « selon les philosophes ».

---

(1) G. DE LAGARDE, *Secteur Social de la Scolastique*, ch. II. La doctrine averroïste de l'intellect unique aurait pourtant pu conduire à une conception totalitaire de la vie sociale. M. l'abbé LANDRY en a déduit, avec beaucoup d'imagination, toute une politique. (*L'idée de chrétienté chez les Scolastiques du XIII*e s. Paris, 1929, pp. 103-127). Les quelques témoignages que nous ont laissés Siger de Brabant et Boèce de Dacie, rapprochés des indications concordantes du *Roman de la Rose* (qui semble un reflet de l'averroïsme estudiantin) et du *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue, nous forcent à reconnaître que cette construction est purement imaginaire et que l'averroïsme semble fort peu enclin à reconnaître les valeurs collectives.

(2) HENRI DE GAND, *Quodlibet* XII, qu. 13 relève ainsi l'argument de son contradicteur : « si membrum non habet proprium intellectum non potest habere suum bonum proprium separatum extra bonum totius, si tamen pars vel membrum haberet proprium intellectum et bonum quod separatim posset obtinere quale habet speculativus nequaquam eligeret (mori pro republica) ».

Henri de Gand répond : « Il n'existe pas de différence entre la vérité philosophique et la vérité théologique » ; il n'existe pas non plus de différence entre les impératifs qui s'imposent au croyant et ceux qui s'imposent aux incroyants. Le fait de ne pas croire à la vie future ne lève pas la subordination de l'homme à Dieu. Si le philosophe ne se soumet pas à l'impératif de la droite raison, il pèche, comme le chrétien qui n'écoute pas les ordres de Dieu. Or, « selon la droite raison, le bien commun doit être préféré au bien privé ; la vie d'un homme est un bien privé, le salut de la république est un bien commun », le doute n'est donc pas permis. D'ailleurs, les auteurs anciens sont d'accord sur ce point ! Platon, Cicéron et Averroès lui-même qui nous enseigne de nous sacrifier « *pro saluti patriae, legum, amicorum et libertatis* » [1]. Selon la droite raison il faudrait donc mourir pour la république, même s'il n'existait pas d'espoir de vie future... ».

Cette première réponse est assez faible car elle ne fonde pas rationnellement le précepte, elle en affirme seulement le caractère impératif. Elle a permis à Henri de manifester avec vigueur son sens patriotique mais elle n'a pas fait beaucoup progresser la discussion.

Mais engageons-nous plus avant. On prétend que le philosophe n'a pas à sacrifier son « bonheur spéculatif » personnel, au bien public. Et c'est Aristote que l'on invoque pour l'établir.Henri ne cherche pas à innocenter le maître grec :

> Quelle que soit son opinion sur ce point, dit-il, je ne crois pas qu'ils ait vu juste sur les droits qu'il reconnaît ainsi au contemplatif jouissant de la félicité spécualtive... Sans doute, lorsqu'il a indiqué les moyens propres à une fin, Aristote a souvent pensé conformément à la droite raison et à la foi catholique : mais lorsqu'il s'est agi d'ordonner correctement ces moyens à la fin, ou de définir la fin propre de la vie humaine il a commis de nombreuses erreurs.

En voici un exemple. Averroès qui semble épouser sur ce point la pensée d'Aristote nous dit qu'un « solitaire n'est ni bon ni mauvais parce qu'il n'est pas une partie de la cité ». C'est une erreur. Pourquoi ? Parce que la moralité ne dépend pas de la cité ? N'est-ce pas la réponse que nous attendons de la logique d'Henri de Gand. Mais cet homme étonnant va nous dérouter une fois de plus. C'est une erreur, nous dit-il, parce qu'un homme ne peut jamais s'abstraire de la société. Nous avons déjà cité plus haut ce passage :

---

(1) Id., *ibid.* Henri de Gand reprend la longue citation que nous avons reproduite plus haut, n. 16.

> L'ermite a beau s'isoler de la Société humaine, il n'en a pas moins toujours besoin de son appui et il demeure toujours son obligé. Bien qu'il ait cessé d'agir en citoyen pour l'exercice des nombreux actes qui relèvent de la vie politique, de la vie familiale, des rapports d'amitié et autres choses similaires, il n'en reste pas moins partie de la cité pour l'exercice des actes indispensables au salut de la république....

Nous voici bien éloignés de tout individualisme. Henri accentue encore la note communautaire en répondant à l'argument tiré par son interlocuteur de la pluralité des intelligences. Croyez-vous me prendre au piège, dit-il, en prétendant que si les hommes sont doués d'intellects séparés, leur bien particulier ne s'inclut pas dans le bien commun?

> Bien qu'ils aient tous des intelligences, distinctes et individuées, pour choisir l'acte commandé par la droite raison, il faut que leurs intellects multiples se réduisent à l'unité, et bien que leur bien privé ne s'inclue pas positivement dans le bien public, on peut considérer qu'il y est impliqué négativement (1).

Henri veut sans doute dire que la destruction de la république entrainerait nécessairement la ruine du bien individuel et que cette considération impose tous les sacrifices.

On voit que la pensée d'Henri s'est singulièrement accentuée dans la discussion. Il ajoute pourtant, en terminant, une réserve :

> Si le citoyen doit accepter la mort pour la république, il est bien entendu, nous dit-il, que la mort dont il parle est la mort temporelle et non la mort spirituelle, car on ne doit pas sacrifier son salut éternel même pour le bien de la république.

Nous retrouvons ici les hésitations de l'année précédente. Si Henri avait approfondi la notion du bien commun de la cité, il aurait vu, comme le dit le P. Lachance, que « religion et sagesse, qui règlent nos rapports avec Dieu, sont de quelque manière impliquée dans la notion du bien commun (2) », et que le bien pour lequel on demanderait au citoyen de sacrifier son salut spirituel, ne peut mériter le nom de bien connu.

Il a un mot beaucoup plus heureux, et beaucoup plus profond lorsqu'il écrit :

---

(1) Id., *ibid.* « Bonum illius positivum non includitur in illo bono publico, includitur tamen in illō bonum ejus quasi negativum... ».

(2) Louis Lachance, O.P., *L'humanisme politique de Saint Thomas*, Paris-Ottawa, 1939; t. I, p. 124. Nous profitons de l'occasion pour renvoyer à cette magistrale étude. On comparera notamment aux doctrines de Henri de Gand les thèses exposées au t. II, pp. 458-504 sur la nature du Bien commun.

> Mourir pour la république c'est mourir pour défendre sa justice et son innocence et non pour lui acquérir honneur et gloire contre toute justice... (1).

Parole magnifique, une des plus belles que nous ayons trouvées chez tous les théologiens du XIIIe siècle. En l'approfondissant, on voit qu'il ne peut y avoir opposition entre le bien spirituel d'un individu et le *véritable* bien commun d'une patrie.

Une pareille réponse constituait une réplique beaucoup plus directe à l'interlocuteur averroïste. Car celui-ci continue de prétendre que le bonheur spéculatif du philosophe est aussi son bien spirituel inaliénable. Henri de Gand doit se borner à lui dire qu'il n'y a pas de commune mesure entre ce bien philosophique et le bien éternel (2). Mais l'apriorisme de la réponse est évident.

Elle ne pouvait satisfaire les averroïstes qui poussaient beaucoup plus loin l'application du principe posé trois ans plus tôt par Henri de Gand lui-même. « En cas de concours de deux biens spirituels on doit toujours choisir celui qui vous est le plus particulier». Ils en déduisent que l'amour de Dieu lui-même ne doit pas pousser l'individu à s'oublier lui-même ; bien plus, l'amour de Dieu s'explique uniquement selon Aristote, par l'amour que nous nous portons à nous-même : « *amicalia quae sunt ad alterum veniunt ex amicabilibus quae sunt ad nos ipsos* ».



Que telle ait été la conclusion tirée par certains aristotéliciens du mot célèbre de l'Ethique, nous en avons la preuve dans un *quodlibet* de Gilles de Rome de l'année suivante (1289) (3). La critique du docteur augustin mérite d'être méditée car elle servira de point de départ à un nouvel ap-

---

(1) HENRI DE GAND, *Quodlibet* XII, qu. 13 : « Sic ergo dico quod secundum rectam rationem etiam non sperans aliam vitam debet eligere mori pro republica. Non addo autem « cum necesse est » aut « pro salute reipublicae» : ut quando ei aliter de facili posset provideri : ille non eligeret proprie mori pro republica : sed pro temeritate sua. Similiter qui eligeret mori non pro salute republicae scilicet non pro justitia et innocentia ejus defendenda : sed pro honore et gloria et hujusmodi reipublicae contra justitiam conservandis : ille non diceretur eligere mori pro republica sed potius pro jactantia et cupiditate ».

(2) ID., *ibid.*, « Ad secundum quod existens sine tali spe non debet eligere mortem suam naturalem, sicut nec existens in gratia mortem spiritualem : Dico... quod non est simile quia iste morte spirituali amitteret omne bonum suum et incurreret omne malum, scilicet culpae et poenae cui se obligaret :non sic autem ille qui morte sua naturali saltem effugeret malum culpae quod incurreret non eligendo mori... ».

(3) GILLES DE ROME, *Quodlibet*, IV, qu. 14.

profondissement de la notion du bien commun par Remigio de Girolami, par Godefroid de Fontaines et par Henri de Gand lui-même.

Les aristotéliciens prétendent que si nous aimons Dieu, c'est parce que nous y avons intérêt. En conséquence, nous ne pouvons aimer Dieu plus que nous-même. Ils ajoutent que nous ne devons pas sacrifier notre bien à celui d'un de nos proches, fût-il meilleur que nous, et qu'en conséquence, nous ne devons pas non plus sacrifier notre bien à celui de Dieu, même en admettant l'excellence de ce dernier bien. On remarquera qu'ils appliquent ainsi en le déformant un principe posé par Henri de Gand (1).

Pour réfuter cette double objection, Gilles de Rome rappelle que Dieu est associé au plus intime de notre être, et qu'il est pour nous le tout auquel nous devons nous sacrifier comme « toute partie doit s'exposer à la mort pour le tout dont elle dépend ».

Bien qu'il n'aborde pas directement le problème des rapports entre le citoyen et la cité, il nous fournit des éléments de réponse à celui-ci en approfondissant la différence qui sépare l'amour que nous devons au tout dont nous faisons partie et celui que nous devons à notre prochain.

L'amour de l'homme pour son prochain est l'amour d'une partie d'un tout pour une autre partie. Aristote a raison de dire qu'un amour de cet ordre trouve sa source dans l'amour que nous nourrissons pour nous-même. Mais il en va tout autrement de l'amour qui lie la partie au tout (2). La partie doit aimer le tout plus qu'elle-même parce qu'elle n'existe que par lui et pour lui. Dieu est notre tout. Il est non seulement notre créateur, mais le soutien permanent de notre être. La cire sur laquelle un cachet s'est imprimé conserve cette empreinte lorsqu'on l'on a retiré le cachet. Quant à nous, nous ne pouvons même pas prétendre à cette indépendance limitée. Nous sommes comme une onde fluide dans laquelle Dieu a imprimé notre forme. Si Dieu se retire, la forme s'évanouit, Dieu est le bien total dont nous sommes une expression partielle. Dieu est le

---

(1) Ci-dessus, p. 87, n. 3.

(2) GILLES DE ROME, *loc. cit.*, « Verba philosophi, in Ethi quod amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicalibus quae sunt ad nos ipsos intelligenda sunt de amore partis ad partem... Non autem intelligendum est de amore partis ad totum, quia pars magis debet diligere totum quam seipsum... Nam et si proximus habet magis bonum non tamen est sic majus bonum quod non simus boni participatione illius boni : et quod nos debeamus diligere nos finaliter propter hujus bonum. Et quia hoc habet divinum bonum, ideo non sequitur quod si magis debeamus diligere deum quam nosipsos, quod magis debeamus diligere meliorem proximum quam nosipsos... ». « Proximum debemus diligere propter societatem quam habemus cum ipso in illo summo bono... ».

bien essentiel dont toute chose doit participer pour prétendre à la bonté. C'est pourquoi nous aimons naturellement ce tout plus que nous-même. C'est pourquoi aussi nous aimons notre prochain en Dieu et pour Dieu. Et il ne s'agit pas là de préceptes surnaturellement révélés, c'est la nature même des rapports de la partie avec le tout qui inspire cet amour. La subordination totale de notre moi à Dieu est un précepte immédiat de la nature.

***

Henri de Gand, a-t-il été frappé par ces arguments ? Nous ne savons, mais nous constatons en tous cas, que sa générosité naturelle s'opposait naturellement à la morale calculatrice des averroïstes. Aussi, ne trouvons-nous plus, dans son œuvre, de conseils aussi subtils que ceux du *Quodlibet* de 1286. Il va prêcher directement la nécessité du sacrifice des intérêts individuels au bien commun. En 1290, à propos d'une discussion très fine sur le droit des sujets en face du prince, discussion sur laquelle nous reviendrons, il écrit :

> La fin poursuivie par les princes et les prélats doit être la paix et le salut de la République. Et c'est la même fin que doivent atteindre les sujets individuels dans la mesure même où ils sont partie d'une communauté dont ils doivent maintenir l'unité en accord avec le prince ; c'est en cette fin que se réduit le bien du prince et de chaque membre de la communauté ; c'est à elle que le prince et chaque citoyen doivent ordonner leur bien propre et toute leur action. Au premier livre de l'Éthique, le philosophe ne dit-il pas : « *Le bien d'un seul homme est aimable, mais celui de la race ou des cités est plus divin....* (1). »

Un événement douloureux va lui donner l'occasion, en 1291, de manifester une fois de plus sa foi patriotique et religieuse. Le soudan d'Égypte Kalaoun a pris le 10 mai 1291 et détruit le principal bastion de la domination franque au Levant : S.-Jean d'Acre (2). Le pape Nicolas V, appelle à la croisade. Et l'on discute sur les causes du désastre. La population a-t-elle fait preuve du dévouement et de l'esprit de sacrifice qui aurait pu forcer la victoire ? N'a-t-on pas trop rapidement cédé aux conseils de prudence en abandonnant le terrain à l'ennemi ? On cite, il est vrai, l'acte de courage d'un chevalier se précipitant seul dans les rangs

---

(1) Henri de Gand, *Quodlibet* XIV, qu. 8.

(2) Id., *Quodlibet* XV, qu. 17. « Quia ista quaestio tangit et in exemplum proponit captionem, subversionem atque destructionem civitatis acconensis atque christianorum et incolarum ejusdem : de quibus mentionem facit dominus papa in littera exhortatoria... ». « Quae quidem facta narrantur anno Domini 1291, x. die mensis maii ».

de l'armée sarrasine, pour y trouver une mort certaine, tandis que tous les francs fuyaient devant la tourmente, mais s'agit-il vraîment d'un acte d'héroïsme, n'est-ce pas plutôt une imprudente sottise ou un blâmable suicide ?

Telle est la question que l'on pose à Henri de Gand.

C'est pour lui l'occasion de nous rappeler sa théorie de la juste guerre. « La guerre est juste lorsqu'elle est le seul moyen qui nous reste de reprendre des biens injustement ravis, ou de repousser les ennemis qui s'attaquent injustement à notre vie, à la patrie, à la liberté, aux lois (1) ». Pour une pareille cause, des armées sont nécessaires. Henri de Gand nous le rappelle après Cicéron : « *In republica maxime conservanda sunt jura belli* » (2). Et lorsque la guerre est déclarée, le sacrifice de tous à la patrie doit être total. Après une longue analyse des mobiles de son acte, il justifie pleinement et glorifie l'héroïsme du chevalier de Saint-Jean d'Acre, dont l'exemple aurait pu vaincre la couardise de ses compagnons (3). Les victoires, nous dit-il, sont dues le plus souvent au courage et non au nombre.

« Les habitants de Saint-Jean d'Acre, il me semble, auraient remporté la victoire s'ils avaient combattu selon leur pouvoir et, confiants dans le Seigneur, s'étaient dit unanimement les uns aux autres les paroles des Machabées : « Ils viennent à nous nombreux et orgueilleux pour nous disperser, nous ravir nos épouses et nos fils. Mais nous combattons pour nos âmes et pour nos lois et Dieu les écrasera devant notre face ».

---

(1) Id., *ibid.* « Justa bella solent definiri quae ulciscantur injurias sic gens vel civitas petenda est, quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est nel reddere quod per injurias ablatum est.... sed nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus atque implacabilis animus, feritas debellandi, libido dominandi... haec sunt quae in bellis jure culpentur ».

(2) Id., *ibid.* « Nam cum sint duo genera decertandi : unum per disceptationem : alterum per vim, cumque illud proprium sit hominum, hoc beluarum, confugiendum ad posterius si uti non licet superiori ». « Esto ergo bellando pacificus... Non enim quaeritur pax ut bellum exerceatur sed bellum geritur ut pax acquiratur... ». Plus bas, Henri nous donne une véritable théorie de la légitimité de l'armée régulière : « Nulla alia re videmus populum romanum orbem subjugasse terrarum nisi armorum exercitio, disciplina castrorum atque milite. Scientia enim rei bellicae dimicandi vult audaciam... Et enim in certamine bellorum exercitata paucitas ad victoriam promptior est, ruralis et indocta multitudo exposita est ad caedem.... ».

(3) Id., *ibid.* « Tunc tempus necessitasque postulabant decertandum esse manu et mortem servituti turpitudinique esse anteponendam et malum fugiendum... elegit opus summe arduum, honneste scilicet mori pro fide et civitate... Si caeteri cives et commilitones sic fecessissent et talis fuissent ut illle, credo quod proculdubio in adjutorio Dei victoriam obtinuissent et civitas staret.... In omni conflictu non tam prodest multitudo quam virtus... ».

C'est d'ailleurs l'occasion pour Henri d'examiner un autre problème. La fuite devant l'ennemi est-elle permise [1]? Et il examine d'abord le cas où rien n'autorise à désespérer d'avance de la victoire. En cette hypothèse, la réponse est claire. Il faut combattre jusqu'à la mort « *pro patria et republica* ». Nous n'avons pas à préférer notre vie au salut de la République. Rappelons-nous Cicéron disant qu'il ne se considérait pas « comme né pour lui-même mais procréé pour les besoins de la république » et proclamant « *Patria mihi vita mea charior est* ». Si certains désespèrent, qu'ils s'assurent en se confiant à ceux dont le moral est plus élevé. Leur devoir est de les soutenir dans leur généreux effort.

Mais à supposer même que l'armée toute entière opére une retraite, elle laissera derrière elle des fidèles à secourir. Le devoir des clercs est de leur assurer le ministère sacré qui leur est indispensable. Eh quo direz-vous, c'est vouer ces clercs à la mort? Sans doute, mais le Christ ne leur a-t-il pas donné l'exemple : *Si pro nobis Christus animam suam posuit, et nos debemus animas nostras pro fratribus ponere*.... C'est la loi même de la nature [2].

Si l'ennemi triomphe, si les vainqueurs déferlent sur le pays, alors la fuite est permise à tous sauf aux prélats qui doivent assurer leur ministère sacré. En une longue et subtile discussion, Henri examine les cas, très rares, où les prélats peuvent accepter de s'évader en laissant à des délégués le soin de pourvoir aux besoins spirituels de la population abandonnée. Il s'en refère aux conseils de saint Augustin : « Craignons que les brebis du Christ ne soient frappées dans leur cœur par le glaive de la mort spirituelle, plutôt que de redouter de voir trancher la vie de leur corps..»

* * *

Le dernier *Quodlibet* qu'Henri de Gand nous a laissé s'achève ainsi sur cette doctrine du sacrifice patriotique, généreuse, lucide, vigoureuse.

Nous sommes presque surpris de la trouver sous la plume d'un théologien du XIIIe siècle, tant nous sommes habitués à considérer le patriotisme comme un sentiment des temps modernes. Mais les textes sont là pour nous détromper. Ce n'est pas seulement à la fidélité féodale que les princes de la fin du XIIIe siècle font appel pour enflammer leurs sujets. Nous voyons Philippe le Bel invoquer, en 1302, la nécessité de dé-

---

(1) Id., *ibid.*, « Si licitum sit fugere bellum quod contra patriam aut patrias leges attentatum est ab hostibus legis et fidei christianae.

(2) Id., *ibid.* Henri reprend ici la citation de Platon et de Cicéron que nous avons reproduite, p. 80, n. 1,

fendre la « patrie natale » (1). et ce seront les mêmes sentiments que les cités flamandes invoqueront contre lui quelques années plus tard. Le sentiment patriotique est au cœur ce que l'on a parfois appelé le « particularisme municipal » des grandes communes flamandes. Henri de Gand ne fait que lui donner un fondement moral et théologique.

D'autres que lui le font d'ailleurs à la même époque. S'inspirant d'une philosophie du « tout » analogue à celle esquissée en 1289 par Gilles de Rome, Remigio de Girolami adresse aux florentins une apostrophe enflammée pour leur démontrer, dans son *De Bono communi* (2) qu'ils doivent se sacrifier au salut de Florence. « *Bonum commune praeamandum est bono particulari* ». La partie doit son existence au tout ; « de nature, le citoyen préfère le bien de la cité à son propre bien parce que toute partie est plus proche du tout que d'elle-même ». N'est-ce pas la transposition même du mot de Gilles de Rome nous disant que Dieu était plus intimement uni à l'être d'une chose que cette chose même? Girolami réduit lui aussi tout amour à l'amour divin, c'est donc en Dieu que la cité doit être aimée, mais il estime que « le tout constitué par les créatures raisonnables se rapproche plus de Dieu que n'importe quelle d'entre elles ».

Il pousse d'ailleurs beaucoup plus loin que Gilles de Rome l'application pratique de la doctrine au problème des rapports de l'individu et de la cité. Il proclame en une formule justement célèbre qu'en se sacrifiant à la cité, l'homme réalise l'essence même de sa nature qui est d'être sociale et politique : « *Si non es civis, non es homo...* ».

Nous ne connaissons pas la date exacte du *De Bono communi*, mais il se situe certainement dans la dernière décade du XIIIe siècle. Il n'est donc pas surprenant de voir Godefroid de Fontaines reprendre des arguments analogues en 1293, 1296, 1297, en prolongeant la discussion d'Henri de Gand avec les averroïstes.

Il semble faire la synthèse des discussions antérieures en nous donnant du bien commun et de sa preeminence surt out bien particulier une théorie pleinement consciente.

C'est la théorie de l'amour naturel de Dieu qui lui sert de point de

---

(1) Lettre de Philippe le Bel du 29 août 1302 au Clergé du Baillage de Bourges : « ad defensionem natalis patriae, pro qua reverenda patrum antiquitas pugnare precepit, ejus curam liberorum preferens caritati.... » *Mém. de l'Acad. Inscr. et Bell. Lettr.*, XI, p. 319.

(2) Sur cet auteur voir la bibliographie donnée dans notre ouvrage cité plus haut, p.77 (ch. V). Nous citons le *Tractatus de bono communi* d'après R. EGENTER, *Gemeinnutz vor Eigennutz* (*Scholastik*, 9, 1934).

départ. Selon les philosophes lui-dit-on, l'homme n'a rien de plus cher que lui-même et c'est un apriori théologique, de subordonner tout amour à l'amour de Dieu. Il prétend, comme Gilles de Rome, démontrer le contraire (1). On veut ramener l'amour de Dieu à une sorte d'exaltation stoïcienne de la vertu individuelle. En aimant Dieu, nous chercherions à satisfaire le désir que nous avons de jouir de notre propre vertu (2). Il faut répondre que l'amour de Dieu est direct, il est la réponse naturelle de tout être à sa cause, à son soutien, à son tout. Toutes les formules de Gilles de Rome sont reprises et développées. Dire que Dieu est le bien commun de l'univers, ce n'est pas formuler une abstraction ou résumer en un mot l'ensemble des biens divers que manifeste l'univers dans ses diverses parties, c'est rappeler que « Dieu par sa vertu et sa perfection, contient en lui-même et d'une facon éminente tout bien. Or la nature pousse toute partie à s'ordonner au bien du tout.

L'amour de Dieu est ainsi placé à la source naturelle de tout autre amour. La dilection que nous nourrissons pour nous-même s'explique par l'amour que nous vouons à Dieu. C'est dans cette lumière que nous comprendrons l'amour de la patrie. Ne comparons pas, en effet, cet amour à celui que nous avons pour nos semblables, mais à celui que nous avons pour « les choses supérieures et éminentes, à qui nous devons notre être de nature et nos habitudes morales... » *sic amamus parentes, patriam et Deum ipsum* » (3). L'homme est naturellement partie d'une communauté politique, or, « tout ce qu'est la partie appartient au tout et son bien doit être rapporté à celui du tout ». Le bien particulier doit donc être ordonné au bien commun dont il dépend.

Reprenant la discussion au point où l'avait laissée Henri de Gand, il analyse la raison profonde du sacrifice du guerrier mourant pour la patrie. Ce n'est pas vrai, dit-il à ses adversaires averroïstes que ce sacrifice trouve sa justification dans un goût égoïste de l'homme pour sa propre vertu. Non, ce n'est pas un bien particulier, si haut soit-il, que je poursuis en me sacrifiant pour la communauté ; c'est un bien extérieur (*extrin-*

(1) GODEFROID DE FONTAINES, *Quolibet* X, qu. 6 (*loc. cit.*, t. IV, pp .318 et ss.).

(2) ID., *ibid.*, Le contradicteur de GODEFROID dit : « studiosus magis diligit seipsum quam quodcumque aliud, quia quaecumque in faciendo hoc projicit et quasi contemnere videtur, sunt quasi minima respectu maximi boni virtutis ; quod in hoc sibi intendit et exercet hoc faciendo ».

(3) ID., *ibid.*, « Unus diligens alium diligit ipsum ut quasi se alterum... sic proprie Deum amare non debemus : sed extendendo nomen amicitiae ad res superiores et eminentiores, prout aliquis, amat illis a quibus habet esse naturae et moris, et ad quos habet ordinem et habitudinem ut quoddam dependens causatum ab eis vel est quoddam partiale bonum respectu illorum, sic amamus parentes, patriam et Deum ipsum ».

*secum*) auquel tout bien particulier doit se référer (1). Et c'est pourquoi si haut soit l'idéal de félicité proposé au contemplatif par la philosophie, le contemplatif lui-même doit, le moment venu, sacrifier au bien public, ces activités supérieures (2).

Ces considérations amènent Godefroid à préciser, mieux que personne avant lui, la nature profonde du bien commun. Celui-ci n'est pas une somme ou une résultante des biens particuliers, il est un bien séparé, un bien spécifique dont tous les autres dépendent (3). Ainsi, au dessus des hommes s'impose une hiérarchie de biens communs correspondant aux communautés naturelles dans lesquelles il est inséré et dont il dépend (4). Et cette hiérarchie s'achève en Dieu qui est la « totalité » suprême à quoi tout se réduit, c'est ce qui explique pourquoi un citoyen ne peut légitimement, pour servir sa patrie, commettre une faute contre Dieu. Car Dieu est la raison profonde sur quoi nous fondons le bien même de la communauté. Nous ne pouvons vouloir le bien apparent de cette communauté contre le véritable bien (5).

---

(1) Id., *ibid.* « Secundum philosophum enim, inter bona quae studiosus pro conservatione boni communis quasi despicit et projicit, non computat bonum ipsum communitatis, sed quaecumque alia in quibus virtuose eligit sustinere detrimentum propter ipsum bonum communitatis conservandum. Et sic bonum communitatis magis diligit quam quaecumque hujusmodi alia ».... « studiosus quantumcumque diligat se et suum bonum proprium et intrinsecum, magis tamen eligit bene et virtuose mori et non esse quam bonum commune perire... ». Id., XIII, qu. 1 (*loc. cit.*, t. V, p. 184). « Non exponit se aliquis morti pro communitate propter bonum suum quod primo et principaliter in hoc attendat sed propter ipsum bonum communitatis propter se... » « non bonum totius ad se per se et principaliter referendo, licet etiam in hoc, ut dictum est, suum bonum optimum consequatur... ».

(2) Id., *ibid.* « Simpliciter et absolute non sunt opera contemplationis pro operibus politicis omittenda, tamen in casu puta cum bonum commune non potest convenienter conservari nisi aliquis contemplativas deserendo opera contemplationis ad actus politicos se exponat, melius est illa sic omittere et majus bonum est contemplativo in tali casu... ». Dans le même sens XI qu. 6 (*loc. cit.*, t. V, p. 36).

(3) Id., *Quodlibet* XIV, qu. 1 (*loc. cit.*, t. V, p. 304) : « Est etiam intelligendum quod quaelibet pars id quod est totius est et bonum ipsius ad bonum totius est referibile... ». Cette phrase est la réplique directe d'une formule de S. Thomas : « Omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum ; pars autem id quod est totius est ; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius » (*S. th.* IIa IIae qu. 58, art. 5 ; d° Ia IIae qu. 96, art. 4 et IIa IIae qu. 64, art. 5). Godefroid de Fontaines poursuit : « Bonum non est commune vel generale per abstractionem a particularibus ; sed est aliquod unum totum singulare quia unum secundum numerum, commune quidem sic, quia multa singularia ut partes quasi integrales continens, sicut contingit in civitate vel provincia vel regno... ».

(4) Id., *ibid.*, XIV, qu. 3 « totum integrale multos homines alicujus communitatis in illa continens congregatos... ».

(5) Id., *ibid.*, X, qu. 6 (*loc. cit.*, p. 324) « pro nullius bono quocumque conservando

***

Ainsi, de Henri de Gand à Gilles de Rome, de Remigio de Girolami à Godefroid de Fontaines, nous avons assisté à une progression continue. Tous se sont efforcés de répondre à des préoccupations communes, tous ont essayé de faire la synthèse entre les préceptes de la moralité sociale aristotélicienne et les enseignements chrétiens. Si cette synthèse est hésitante chez Henri de Gand, elle s'affermit chez Gilles de Rome et Girolami et trouve sa consistance définitive en Godefroid de Fontaines. Nous remarquons qu'elle se définit en face des tendances d'un aristotélisme naturaliste, que Godefroid condamne avec autant de vigueur que Henri de Gand. L'évolution est donc très caractéristique de l'orientation des esprits à la fin du XIII^e siècle.

## III.

## La loi humaine.

La doctrine du bien commun nous conduit naturellement à la théorie des lois. La loi est l'âme de la République. Elle doit donc être, selon le mot célèbre de saint Thomas l'« *ordinatio ad bonum commune* ». Si, d'autre part, nous sommes persuadés que le bien commun de la cité n'est que la participation d'un bien supérieur qui a nom Dieu, nous en venons nécessairement à proclamer avec saint Thomas que toute loi véritable doit se reférer à la loi éternelle. Henri et Godefroid sont sur ce point les débiteurs du docteur angélique.

Godefroid écrit en 1289 en reproduisant presque textuellement les formules de Saint Thomas :

> Loi écrite ou coutume, une prescription quelconque n'a force de loi et rectitude que dans la mesure où elle dérive de la loi éternelle et s'y conforme... ; aussi toutes les lois ne sont-elles justes que dans la mesure où elles participent à la loi éternelle ; la loi est droite lorsqu'elle s'inspire de la droite raison et celle-ci n'est droite que si elle se conforme à la raison éternelle... (1).

---

debet aliquis facere et eligere aliquem actum vitiosum, quo scilicet deterior eset... » et XIII, qu. 1 (*loc. cit.*, p. 179) : « Deus est maxime commune et universale non per abstractionem intellectus vel per praedicationem nec per agregationem multorum bonorum realiter differentium, sed virtute et perfectione eminenter omne bonum in se continens ».

(1) Godefroid de Fontaines, *Quodlibet*, VI, qu. 18 (*loc. cit.*, t. III p. 262).

Il existe donc une justice éternelle qui s'impose aux princes et aux peuples. Si Henri n'invoque pas aussi expressément que Godefroid la loi éternelle, il définit avec ampleur l'ordre éternel à quoi tout se ramène :

> Dans toutes les communautés politiques, un ordre doit réduire toutes les composantes à une fin ultime, comme l'ordre naturel réduit toute chose au premier principe. Dans le monde naturel, en effet, tous les organes moteurs ordonnent tous les mouvements des êtres en fonction du mouvement imprimé par le premier moteur ... Et tous ces mouvements sont prévus pour s'aider et se conserver les uns les autres. Tel doit être l'ordre à instituer entre les régents du bien humain, ils doivent s'assister mutuellement pour administrer une paix bienfaisante. Dans tout régime politique, les vertus et les actes qui en découlent doivent également chercher leur ordre... (1).

Et Henri de Gand conclut dans un style spécifiquement aristotélicien :

> L'acte politique par essence, est celui de la vertu de prudence, c'est en elle qu'il faut situer la félicité politique dont parle Aristote au premier livre de l'Éthique (2).

Être prudent, c'est être juste, être juste c'est se conformer à la loi naturelle et à la loi divine. Et Henri retrouve à son tour des formules thomistes :

> *Lex mihi non videtur quae justa non fuerit*.... La justice de la loi ne dépend pas de la volonté du législateur, il n'est pas vrai que tout ce qu'il veut ordonner soit juste, la loi emprunte sa justice à celle de la loi divine et naturelle à laquelle elle doit se conformer même si elle est posée par un législateur illégitime... (3).

C'est ce qui justifie le contrôle moral des théologiens sur les lois humaines (4). L'Église elle-même ne peut rien prescrire contre les institutions de la loi naturelle et de la loi divine (5).

Godefroid suit de plus près encore Saint Thomas. Il ne parle pas de « la loi naturelle et divine », mais de la « loi naturelle » participation à la loi éternelle :

---

(1) Henri de Gand, *Quodlibet* V, qu. 17.

(2) Id., *ibid.*

(3) Id., *ibid.*, V, qu. 30.

(4) Id., *ibid.*, V, qu. 31 : « theologi est judicare quid juxta statuta divinae legis et naturalis liceat et quid non liceat. Quidquid enim invenit legi divinae et naturali repugnans et contrarium, quacumque lege mundana statutum fuerit, sive ut praeceptum sive ut permissum debet illud damnare tamquam illicitum... ».

(5) Id., *ibid.*, V, qu. 36 « nihil tamen horum (papa) potest contra instituta legis naturae et divinae ».

Une loi humaine ne peut être droite que dans la mesure où elle dérive de la loi de nature. Tout ce qui s'écarte de la loi naturelle est corruption de la loi... (1).

Mais la loi naturelle n'est pas un impératif catégorique se suffisant à soi-même. C'est une loi de principes. Il appartient au législateur de l'adapter aux nécessités pratiques. Pour en déduire les règles qui conviennent, un seul souci doit l'inspirer : « le bien commun ».

Les lois et les droits communs sont posés pour le bien commun. Si, on envisage d'en dispenser quelqu'un ce ne peut être au préjudice du droit commun, mais au contraire pour que cette dispense serve le bien commun. Autrement, la dispense est sans valeur.... Elle ne peut, en effet transformer en bien ce qui est mal de soi (*ex parte rei*). La dispense ne porte que sur l'application d'une loi ou d'un statut, (*ex parte legis vel statuti*), elle supprime une interdiction posée par l'homme, elle ne modifie pas la raison profonde de cette prohibition qui est naturelle, ou qui, selon la droite raison, découle de la réalité même (*ex parte rei*) ... (2).

Ce texte demande plusieurs remarques. On notera d'abord que les mots employés par Godefroid « *ex parte legis vel statuti* » ne sont pas venus au hasard sous sa plume.

Henri Pirenne nous a rappelé qu'à Liége, l'échevinage de la cité n'était pas une magistrature communale mais un tribunal seigneurial à la nomination du chapitre et de l'évêque, il constituait la « *juridiction de la loi* ». En face de lui, par révoltes et conjurations, la commune avait imposé peu à peu le conseil des « jurés » dont la compétence s'étendait aux règlements municipaux et aux affaires de paix. Ils constituaient la « *juridiction des statuts* » (3). Ainsi, dans son texte, Godefroid rappelle aux diverses autorités de son pays d'avoir à subordonner leurs édits aux besoins de la communauté.

Remarquons d'autre part qu'on ne peut poser avec plus de netteté le principe thomiste de la soumission au réel et de la soumission à la nature. Henri de Gand écrit quelque part dans le même sens : « *propositum nostrum est secundum naturam vivere* (4). Godefroid a l'occasion de faire application de ces principes à un cas d'espèce. « Le Prince est-il tenu de chasser tous les usuriers de ses terres ? » et il conseille de distinguer la

---

(1) Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* IV, qu. 11 (*loc. cit.*, t. II, p. 267).
(2) Id., *ibid.*, p. 268.
(3) Henri Pirenne. *Histoire de Belgique*, Paris, 1902, t. I, p. 268.
(4) Henri de Gand, *Quodlibet* II, qu. 17 d° XII qu. 13 · Hoc enim est secundum naturam suam vivere ».

rigueur du principe et la souplesse de l'application. A servir le bien avec trop de rigidité, on peut déchaîner les pires maux dans le communauté.

> Et ainsi telle chose qui en soi et dans l'absolu (*simpliciter*) est un mal peut accidentellement et en relation avec une autre chose être un bien, si par elle sont occasionnellement conservés de nombreux biens et empêchés de nombreux maux... ([1]).

L'usure est un mal, mais la communauté peut en tirer des biens multiples. Que le prince sache, à cet égard, témoigner d'une tolérance éclairée au moins pour les usuriers qui ne sont pas étrangers au pays.

En formulant cette règle, Godefroid, une fois de plus, ne raisonne pas dans l'abstrait. La Flandre est en effet en passe de devenir une des banques de l'Occident. C'est Arras qui a montré la voie à la fin du XII^e^ siècle, puis, après la conquête de l'Artois, les prêteurs sont allés se fixer à Bruges. Une foule de prêteurs de toute nation, flamands, cahorsins, florentins, lombards, installent des comptoirs dans toutes les villes entre la Meuse et la mer. Et tous les princes régnants sont obligés de faire appel à leurs services ([2]). La tolérance dont fait preuve Godefroid est celle d'un homme attentif à un mouvement qui est en train de transformer l'économie de son pays.

En langage théologique, nous dirons avec lui que la « prudence » doit être, sur tous ces cas d'application, le guide du prince, le bien commun doit être son unique but :

> Les princes et prélats qui ont charge de sujets doivent s'attacher principalement au bien de la communauté. Ils doivent diriger tous leurs actes vers cette fin, car, le bien commun est, de soi, la fin de la prudence politique, qui est la vertu propre du prince, comme le bien individuel est la fin de la prudence « monastique » .... ([3]).

---

(1) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet* XII, qu. 9 (*loc. cit.*, t. V, p. 114).

(2) Henri PIRENNE, *op. cit.*, t. I, p. 250. Il y aurait toute une étude à faire sur l'attitude d'Henri et de Godefroid en face du développement de l'économie mercantile qui esf la caractéristique de leur temps. Nombreuses sont les questions consacrées au prêt à intérêt et au contrat de vente. Voir notamment HENRI, *Quodlibet* I, qu. 20 où la théorie du juste profit du commerçant est étudiée en détail. Henri ne cache pas sa méfiance à l'égard de la nouvelle économie. « Honnestum est quippe villae cultura : inhonnestum autem est apud Deum opus negotiationis ». La « negotiatio, consiste à « honores gerere, divitias parare aut mercari... ». Le commerce est pourtant licite lorsqu'il ajoute une valeur nouvelle aux choses en les transportant ou en les travaillant, mais le juste milieu est difficile à observer « Unde cum pauci sint mercatores qui cum tanto studio servandae aequitatis vendant et emant : summe periculosa est venditionis et emptionis negociatio... ». Godefroid évoque lui aussi souvent la question. Nous devons nous borner à signaler ici le sujet d'une étude qui serait fort instructive.

(3) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet* XII, qu. 3 (*loc. cit.*, t. V, p. 93).

Pour soumis qu'il soit à des préceptes supérieurs, le prince n'est donc pas un exécuteur automatique. Comme le dira Luther plus tard, « il doit savoir voir entre les doigts ». Henri de Gand emprunte à saint Augustin des conseils analogues à ceux que Godefroid demandait à saint Thomas :

> Tout homme doit garder strictement la loi naturelle et ne rien faire contre la conscience.... Mais la loi humaine est instituée publiquement pour le gouvernement des peuples ... Souvent elle tolèrera des méfaits mineurs pour ne pas prêter à de plus grands maux... ; elle est portée pour protéger le peuple, et elle se donne pour tâche de revendiquer tout ce qui suffit pour assurer la paix entre des hommes faibles, tout ce qui est permis à l'homme de régir. Elle laisse donc beaucoup de fautes impunies, elle les abandonne à la vengeance de Dieu et de la providence.... J'approuve, dit Saint Augustin, cette justice balbutiante et imparfaite ... (1).

Henri de Gand a lui-même approfondi les enseignements du livre V de l'Éthique sur la distinction à faire entre le droit commun et les applitions particulières. Et il n'a pas de peine à se trouver d'accord avec Godefroid sur les conclusions que nous rappelions plus haut :

> La loi positive de droit fixe les règles universelles pour des matières où l'universel n'est pas toujours le droit et le juste. Elle entend l'universel dans le sens de « général » (*pro eo quod accidit in pluribus recte*)... De temps en temps la règle tombe à faux, non parce qu'elle est erronée, mais parce que la matière des faits varie ... (2).

Revenons donc au seul principe directeur, à la règle d'or de tout gouvernement :

> Rien ne doit être prescrit, sinon en vue du bien et de la paix de la République... S'il est des cas où l'observation de la loi ou d'un statut ne concorde pas avec le bien et la paix de la république, il faut les excepter de son application ... (3).

On reproche généralement à Henri de Gand d'avoir accentué l'indéterminisme de la loi divine. Notons que, dans l'application concrète, cette tendance se fait à peine sentir. Les textes de Godefroid et d'Henri nous montrent acec évidence combien le réalisme médiéval est éloigné de l'apriorisme et de la rigueur de la morale pratique Kantienne. La distinction faite par Henri entre l'*universel* et le *général* est la meilleure critique qui puisse être faite à la théorie des préceptes « synthétiques à priori » que le philosophe de Koenigsberg devait imposer à plusieurs générations.

---

(1) Henri de Gand, *Quodlibet* II, qu. 16.
(2) Id., *Quodlibet*, II qu. 17.
(3) Id., *Quodlibet*, VIII qu. 22.

Ajoutons que nos deux théologiens n'ont pas, on peut s'en douter. la religion du droit écrit. Vivant dans un régime où le droit coutumier a une large part, ils en reconnaissent la valeur. C'est Godefroid de Fontaines qui nous a donné, sur ce point, les formules les plus heureuses.

L'autorité qui s'attache à une loi découle tout entière de la raison que le législateur a su y imprimer. Or, la raison peut se manifester par des actes aussi sûrement que par des écrits :

> C'est pourquoi des actes répétés, constituant une coutume, au su et de l'aveu de celui dont l'autorité a posé la loi, peuvent modifier un, statut, l'interpréter, voire créer un établissement ayant force de loi si cette coutume est rationnelle et prescrite.

Et de conclure :

> La coutume suivie par des personnes honnêtes doit être tenue pour une loi honnête dans tous les cas qui ne sont pas pleinement déterminés par le droit de nature... (1).

En revanche, toute coutume contre nature et antirationnelle doit être impitoyablement condamnée et abandonnée.

Godefroid de Fontaines condamne en vertu de cette règle la mauvaise coutume qui permet à un seigneur de s'approprier la totalité de l'héritage de son serf au détriment des successeurs légitimes de ce dernier (2), Henri de Gand s'appuie sur le même principe pour proscrire la torture et le duel (3).

## IV.

### Le Prince et ses sujets

Ce qu'il y a de plus remarquable dans la doctrine sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaine, c'est qu'ils posent le fait de la communauté avant de traiter de l'autorité. Les théologiens qui ont précédé la renaissance aristotélicienne en usaient tout autrement. Aristote, et après lui, saint Thomas, ont imposé un véritable retournement de la science politique. A des hommes habitués à dépendre d'une autorité patriarcale et domaniale, ils ont imposé le principe d'une autorité collective exprimant l'âme de la communauté qu'elle régit. Dans cette per-

(1) Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* IV, qu. 12 (*loc. cit.*, t. II, p. 273) et XI, qu. 11 (t. V, p. 56).

(2) Id., VI, qu. 18 (t. III, p. 262).

(3) Henri de Gand, *Quodlibet* V , qu. 31 et IX, qu. 25.

spective, le prince cesse d'être un maître ou un père pour devenir, soit un *chef*, soit un *représentant*, soit un simple *délégué* de la communauté.

Ce ne sont pas seulement des raisonnements abstraits qui dictent les préférences des divers auteurs. Ils s'inspirent plus ou moins consciemment de l'ordre régnant sous leurs yeux. Aristote n'aurait pas si aisément persuadé les docteurs du caractère collectif de l'autorité, s'ils n'avaient pas eu, pour confirmer ses enseignements, l'exemple des « seigneuries collectives » constituées par tant de communes et de corporations laïques ou ecclésiastiques. Pour interpréter ses livres, les docteurs se réfèreront aux institutions de leur ville ou de leur pays. Pour expliquer leurs divergences doctrinales, ne leur prêtons pas des systèmes abstraits songeons plutôt aux réalités concrètes qui leur sont familières. La comparaison des textes d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaine est particulièrement instructive à cet égard.

Henri de Gand est, avant tout,un grand clerc français. Il est né dans ce comté de Flandre qui a toujours été un des fiefs les plus fidèles de la couronne de France, et l'un des pays les plus soumis à l'influence française. Sous le principat d'une Marguerite de Dampierre, ces liens se sont encore renforcés (1). D'autre part, il est archidiacre de Tournai, ilôt d'immédiateté française au milieu des terres flamandes. Il est donc naturellement monarchiste. Mais il a vécu de trop près la vie collective des Pays-Bas pour concevoir la monarchie comme une domination patrimoniale. Il va faire du prince le représentant et le chef de la communauté, et accorder à celle-ci des droits et des devoirs fort étendus pour collaborer au gouvernement et en contrôler l'exercice.

Ne nous étonnons pas de trouver sous sa plume des affirmations apparemment contradictoires. Les discordances se réduiront aisément lorsque nous les rapprocherons des réalités.

Voici d'abord un premier principe. Le meilleur des gouvernements est incontestablement le gouvernement d'un seul. Après saint Thomas, Henri de Gand invoque cet argument pour prouver l'existence de Dieu :

> L'ordre du monde est celui d'une armée ordonnée à un prince et à un chef. Le monde doit donc avoir la figure du plus ordonné des gouver-

---

(1) Sur le développement de l'influence française sur la rive gauche de l'Escaut au XIIIe siècle, voir Henri PIRENNE, *Histoire de Belgique*, Bruxelles, 1902, t. I, pp. 308-309 ; pp. 221 et 240. FUNCK-BRENTANO, *op. cit.*, p. 18-19. Depuis 1187, Tournai est replacé directement sous le pouvoir royal : « les évêques ne cessent plus de seconder fidèlement la politique royale dont les intérêts se confondent avec les leurs. Leur capitale forme un centre actif d'influence française... ». PIRENNE, *op. cit.*, t. I, p. 203.

nements. Or, le plus ordonné des gouvernements est le régime monarchique dans lequel un seul gouverne... (1).

Mais le gouvernement d'un seul, qui s'exerce dans un État libre, n'a rien de commun avec la domination d'un maître sur ses serfs :

Les princes ne sont pas les propriétaires (*domini*) des biens de leurs sujets comme s'il s'agissait de serfs : ils en sont les protecteurs et les défenseurs, ils ont leurs propres ressources qui leur ont été assignées lors de leur institution, assignées non par la nature, mais par la volonté du peuple qui, en se donnant un roi, ne s'est pas réduit pour autant en servitude corps et biens... Cependant, pour le service de la république, le prince pourrait, si besoin était, utiliser les biens de ses sujets qui sont parties de la république, et c'est pourquoi il est séant que les particuliers contribuent aux besoins publics... (2).

La communauté a donc son rôle à jouer dans l'État. Nous n'irons pourtant pas jusqu'à la dire souveraine, car le chef jouit au dessus d'elle d'une position éminente qu'Henri ne songe pas à sousestimer. Il est un des théologiens qui a commenté avec enthousiasme le texte célèbre de la métaphysique d'Aristote, rappelant que « le bien de l'armée est ordonné à celui du chef ». Il écrit dans sa *Somme* :

Dieu se comporte à l'égard des créatures comme un chef à l'égard de son armée ou de la cité qu'il régit.... Le chef, en tant que tel, n'a pas besoin de l'armée et de la cité, c'est l'armée et la cité qui ont besoin du chef. Le chef n'a pas de connexion avec les autres citoyens, de même que Dieu n'a pas de connexion avec l'univers, du moins celle-ci ne s'établit-elle qu'en considération du bien des citoyens et non en considération du bien propre du chef (réserve faite de l'aspect sous lequel le chef apparaît lui aussi comme un homme semblable aux autres. Mais comme chef, il est la tête de la cité, comme Dieu est la tête de l'univers. Il n'existe pas de relation et de composition entre la tête et les membres si ce n'est dans la mesure où la tête est considérée comme l'organe directeur (*praecellens*) (3).

Le texte n'est pas d'une parfaite rigueur logique. Il est plein de réserves, de réticences et de nuances. Ne retenons que les deux principes contradictoires qu'il synthétise : le prince ne dépend pas de la communauté et pourtant il en est un des membres, par certains cotés semblable aux autres.

Pour s'accorder avec le droit public de son époque, Henri devrait nous

(1) Id., *Summa*, art. 25, qu. 2 : « Principatus autem in communitate ordinatissimus est ille qui est monarchicus in quo dominatur unus solus... ».

(2) Id., *Quodlibet* VIII, qu. 22.

(3) Id., *Summa*, art. 29, qu. 6.

dire que le Prince, sans être le délégué de la communauté, la *représente*. Il semble bien, à l'occasion, se référer à cette doctrine pour justifier les interdits fulminés contre une communauté pour punir la faute d'un prince :

> Tout prince représente en quelque sorte l'ensemble de la communauté qui est sous son commandement. Ce qu'il fait doit être interprété comme le fait de la communauté tout entière.... Sans doute, les membres de la multitude ne sont pas coupables personnellement, mais ils sont présumés coupables (*interpretative*) de la faute de leur chef, parce que le membre est réputé coupable de la faute de la tête, comme nous sommes tous coupables de la faute de notre premier père (bien que la comparaison ne s'applique pas absolument) (*etsi alias multum sit dissimile*) (1).

Il est vrai qu'ailleurs il se montre plus réticent. S'il autorise le pouvoir ecclésiastique à punir une communauté pour le fait de son prince, il ne veut pas accorder les mêmes droits aux principautés laïques. Il trouve que c'est poser un principe dangereux dont les princes seraient trop portés à abuser. Ne serait-ce pas justifier toutes les guerres privées, de principauté à principauté, de commune à commune? Dans une république chrétienne bien ordonnée, les princes et les cités peuvent toujours recourir à une autorité supérieure pour lui demander de juger ceux qui leur ont fait injure. Qu'ils introduisent leur cause devant un tribunal ou devant un arbitre supérieur cela vaudra mieux que de « se payer sur le corps et les biens des sujets de leur adversaire » (2).

Le plus curieux c'est que, pour établir ce principe, il doit combattre les arguments qu'il invoquait lui-même pour justifier l'interdit.

Il nous a dit que le prince était à la communauté ce que la tête est au corps, ce que l'âme est à ses facultés. Le corps doit payer les fautes de la tête. Et Henri de préciser maintenant :

> Le prince et ses sujets ne sont pas entés sur la même substance comme les facultés au sein de l'intelligence (3).

Il nous a rappelé que le peuble juif avait été puni pour les fautes du Roi David. Il nous dit maintenant que cette punition a frappé la faute commise le peuple lui-même « en consentant aux crimes de David, en ne lui résistant pas, ou en ne corrigeant pas ceux qui favorisaient ses crimes ».

---

(1) Id., *Quodlibet*, XIV qu. 9 (1290).

(2) Id., *Quodlibet* VIII, qu. 26 (1284).

(3) Id., *ibid.*, « Pro peccato voluntatis juste puniuntur vires inferiores et membra etc... quia in eadem substantia radicantur omnes vires animae... non sic autem esset si vires essent connexae in substantia : Quemadmodum sunt princeps et subditi ».

Il y a donc place pour une responsabilité collective du peuple distincte de celle encourue par le prince lui-même. Dans un nouveau texte, Henri de Gand va avoir l'occasion de préciser ce point de vue.

C'est lors de la session de 1290 (*Quodlibet XIV*) que le maître gantois se voit poser la question suivante : « Si le bien commun est la règle suprême, les sujets doivent-ils se soumettre à tous les ordres du prince, même à ceux qui n'apparaissent pas avec évidence comme inspirés par le souci du bien public » (1) ?

Henri de Gand trouve en face de lui deux thèses opposées. Les uns défendent le principe de l'obéissance inconditionnelle. Le sujet n'a pas à juger son chef, il doit obéir dans tous les cas. Certains empereurs et certains princes feraient volontiers de cet axiome une « matière de bréviaire ».

Les autres veulent qu'on s'en rapporte aux contrats signés et aux serments échangés. Ce sont des féodaux engagés dans le droit encore vivant de leur époque. « L'utilité commune », bougonnent-ils, le bon billet. Au nom du bien commun on pourrait nous imposer de payer la dîme de nos biens, on pourrait nous enlever leur libre disposition. Nous ne connaissons qu'une chose : les serments que nous avons prêtés. Le supérieur ne peut rien nous demander au delà du contenu exprès de ces serments.

La réponse d'Henri de Gand est une des plus lumineuses et des plus audacieuses à la fois qu'il nous ait léguée.

Il s'attache d'abord à rappeler la primauté absolue du bien commun. Sans doute, le prince doit-il être assez prudent pour « incarner le bien de toute le communauté », et pour que son propre bien soit, par contre coup celui de tous les membres de la communauté », mais qui veut la fin veut les moyens. Le prince doit pouvoir ordonner tout ce qui concourt à l'utilité commune sans que les sujets aient de protestation à faire au nom de leur intérêt particulier.

Que l'on n'invoque pas les limitations résultant des contrats ou des serments d'allégeance (2).

D'abord, est-il bien vrai qu'il n'y ait pas eu de contrat ? Il n'est pas nécessaire qu'un serment individuel consacre les engagements de chacun. Lorsque les chefs d'une communauté se sont engagés, c'est toute la communauté qui est liée « *interpretative quilibet de communitate facit* ». Le droit de l'individu se limite à celui d'adhérer à une communauté ou

(1) Id., *Quodlibet* XIV, qu. 8.

(2) Id., *ibid.* « An subditi tenentur obedire superiori in eis quae non pertinent ad speciale votum eorum nisi sint de necessitate salutis... ».

de la quitter en transférant son domicile (1), mais cette réserve faite, il doit suivre le sort de la communauté et subir les engagements pris par son chef. La communauté s'engage en « recevant son chef » ; qu'elle l'élise, qu'elle le reçoive d'une autorité supérieure, qu'elle se soumette à son droit dynastique », la chose importe peu, la communauté est parfaite par son chef et contracte en bloc les engagements qu'il souscrit en son nom.

Cette forte réplique confond beaucoup d'objections.

C'est d'abord le vieil individualisme féodal qui est directement battu en brêche. Au contrat personnel d'allégeance, Henri oppose le statut collectif résultant du nouveau droit corporatif.

C'est ensuite l'esprit républicain de maintes communes de Flandre qui est contrebattu. Contre ceux qui ne voudraient connaître que les chefs élus par eux, Henri de Gand se fait le défenseur de la succession héréditaire.

« Il est normal, nous dit-il, que le régime politique s'inspire du régime familial. Or, la famille est normalement dirigée par le plus ancien.... A l'origine, on peut supposer que le premier prince a répondu à cette condition et l'on doit présumer que tous ses successeurs participent de ses droits.... » (2). L'argument n'est pas très fort mais il est symptomatique du désir de ne pas s'inscrire en faux contre un principe fondamental du droit public de Flandre et de France.

Enfin, la troisième objection qu'écarte Henri de Gand est celle du particularisme corporatif. Il se trouve, nous dit-il, dans toutes les cités des communautés qui se donnent une manière de gouvernement et prétendent ainsi échapper aux édits publics de l'autorité supérieure. Pensons aux béguinages et aux multiples « congrégations » du droit corporatif. Qu'ils ne pensent pas pouvoir s'exclure de la communauté politique (3). Ils sont, comme les autres, soumis aux ordres de l'État qui les englobe.

Et si ses interlocuteurs s'indignent en disant qu'avec de pareils principes on peut leur demander la dîme de leurs biens au nom du bien commun, il réplique avec netteté :

---

(1) Id., *ibid.* « Ut singuli sunt partes illius (communitatis) et non inquantum sunt singulares personae potentes libere transferre de communitate in communitatem prout eis placuerit ».

(2) Id., *ibid.* « A domo procedit vicus, a vicis civitas et a civitatibus regnum... ».

(3) Id., *ibid.*, « Unde multum errant commorantes in communitatibus quae aliquo publico consilio regnuntur sive in beghenasiis sive congregationibus quibuscumque, si credant se non obligari ad tenendum publica edicta ad utilitatem communitatis edita a superioribus suis »....

> Naturellement, et s'il est nécessaire, ce n'est pas seulement la dime de vos biens que l'on peut vous demander, mais la moitié, la totalité, voire votre vie même (1).

Est-ce à dire que l'obéissance des sujets doive être inconditionnelle comme certains le prétendent ? Non pas. La seule règle absolue est celle de la soumission au bien commun. C'est à cette règle que doivent se soumettre le prince et ses sujets.

Les princes d'abord : Ils ne doivent rien exiger qui ne leur paraisse pas avec évidence (à eux-mêmes) imposé par l'utilité publique, et non pas seulement par leur intérêt particulier. Qu'ils promulguent des établissements et des édits si raisonnables qu'ils soient assortis d'une véritable puissance de droit et non d'une simple puissance de fait.

Les sujets ensuite. Ils doivent se soumettre aux ordres de leur prince par respect pour le bien commun. Et ils doivent admettre qu'en bien des cas les raisons profondes des actes du prince leur échappent. Même si la relation de l'édit au bien commun n'est pas évidente, ils doivent d'abord présumer la bonne foi du prince et se soumettre.

Si pourtant des actes répétés, dont le caractère tyrannique ne fait aucun doute, font apparaître à l'évidence que le bien commun est méprisé, il convient d'en appeler au supérieur hiérarchique en lui demandant de corriger le chef, voire le de révoquer.

Et si ce recours pacifique se révèle inopérant, alors Henri de Gand n'hésite pas à envisager les moyens les plus extrêmes :

> *Quod si non sit omnino spes correctionis in isto, debent subditi agere ad depositionem superioris, potius quam tolerare ipsum et non obedire...* (2).

On remarque la virilité et l'audace du conseil. Vous n'avez pas à vous réfugier dans la résistance passive ou la désobéissance. Vous devez servir le bien commun en agissant. Lorsque vous avez pris toutes les mesures qu'imposent le respect et la prudence, et que la tyrannie est avérée, agissez pour déposer le tyran « *même s'il s'agit d'un prince héréditaire* ». Il n'y a pas de droit contre le bien commun.

***

(1) Id., *ibid.*, « non solum decimam, imo medietatem, imo totum, imo seipsos ».

(2) Id., *ibid.* Henri ajoute : « Nec video in hoc circa clericos aut laicos respectu suorum superiorum aliquam esse differentiam, licet praelati clericorum eo quod nullum haereditarium jus habent in suis dignitatibus sicut principes, facilius possunt deponi quam principes et laïci nulli statuto superioris constricti liberiorem dispositionem de bonis suis habent quam clerici.... ».

Telle s'affirme la position complexe d'Henri de Gand. Si on se borne à l'étudier dans l'abstrait, on peut lui reprocher son incohérence logique Le prince est indépendant de la communauté et, peut pourtant être déposé par elle. Le prince représente la communauté, tout ce qu'il fait est réputé fait par elle, et pourtant la responsabilité du peuple est parfois distincte de celle du prince. La communauté doit se soumettre sans réserve à la puissance de son chef, mais elle peut se révolter contre lui. On pourrait pourtant réduire toutes ces contradictions en remarquant que, pour Henri de Gand, comme pour saint Thomas, le bien commun est le seul véritable souverain. Il est la fin à laquelle tout s'ordonne et à laquelle sont subordonnés les droits du prince et l'obéissance des sujets. Mais il est plus instructif de remarquer que les positions successives et apparemment contradictoires d'Henri ont toutes leur réplique dans des institutions ou des pratiques contemporaines en Flandre et en France.

Inutile de souligner à nouveau l'insistance que met Henri à justifier le principe monarchique et dynastique. L'archidiacre de Tournai est un fidèle sujet du Roi de France. Comme Flamand, il ne serait pas moins fidèle sujet du comte de Flandre. Lorsqu'il rappelle que le prince est indépendant de la communauté, il ne fait qu'exprimer une vérité universellement admise en France comme en Flandre. De toutes les monarchies européennes, la monarchie capétienne est celle qui a poussé le plus loin le souci de s'imposer d'en haut à toutes les communautés et à toutes les autorités inférieures au nom de ce « bien public » et de ce « commun profit » dont Henri de Gand fait le principe fondamental de sa politique. Or, la Maison de Dampierre suit depuis cinquante ans l'exemple de son suzerain. Elle entend soumettre les échevinages « aux franches vérités de ses baillis » (1). Elle veut être l'abitre de tous les conflits. Henri conseille aux principautés et communes de ne pas se faire justice eux-mêmes et de recourir aux nombreuses institutions que « la chrétienté » (*hierarchia ecclesiastica*) leur offre pour arbitrer leurs différends. Il supplie le peuple de ne jamais agir contre son chef avant d'avoir engagé les instances propres à faire trancher par la justice les difficultés survenues. Il ne fait qu'évoquer ainsi une procédure particulièrement en honneur sur la rive gauche de l'Escaut.

C'est d'abord le comté de Flandre qui entend ramener à sa cour tous les conflits. En 1281, après le *Cockerulle*, qui a ensanglanté Ypres, il reconnaît que les gens du commun avaient des raisons sérieuses de se

(1) Voir sur ce point Henri PIRENNE, *Histoire de Belgique*, t. I, pp. 293-302 : « au point de vue de l'administration territoriale, le comte, avec son fonctionnarisme seigneurial, est bien en avance sur les contrées voisines et leur a servi de modèle ».

soulever contre la tyrannie des échevins, mais il estime « qu'ils ne se dussent être mut en nule manière pour le fait des eschevins, mais nous deussent avoir requis de l'amender et atendu nostre amendement à cui il appartenoit » (1). Faute de s'être rapportés au juge régulier, tous les membres de la ville sont considérés comme ayant « forfait » et mérité la confiscation de tous leurs biens. C'est par pure gracieuseté que le comte leur en laisse les trois quarts.

C'est ensuite le roi de France qui évoque souvent à son Parlement les conflits entre princes et communes, ou entre partis, au sein des communes elles-mêmes. Les Flamands usent largement depuis un siècle des recours au Parlement de Paris (2).

C'est enfin la multiplication des arbitrages prononcés depuis un siècle dans toute l'étendue des Pays-Bas, soit par le roi de France, soit par la papauté, même entre princes relevant théoriquement de l'empire (3).

Henri de Gand ne cède donc pas aux sollicitations d'un rêve désincarné lorsqu'ils rappelle à ses contemporains les ressources de la Chrétienté. Pour turbulent qu'il fût, son pays savait largement profiter de ces institutions de paix.

Et ce n'est pas sans raison qu'il rappelle à ses compatriotes l'existence de ces institutions pour éviter que le peuple ne fasse les frais des querelles des princes.

Dès qu'un conflit surgit entre deux principautés, chacun des partis fait arrêter les sujets de l'autre et se saisit de leurs biens. Ainsi en usent le roi d'Angleterre, le comte de Flandre et le roi de France dans les démêlés qui les séparent, à la fin du XIIIe siècle. La pratique est si bien entrée dans les mœurs qu'en 1293 Philippe le Bel, qui veut ménager la commune gantoise, doit expressément mander à ses prévôts et baillis « de ne pas saisir les personnes ou les bourgeois de Gand pour les désobéissances aux ordres royaux dont le comte ou ses officiers se rendraient coupables » (4).

Qu'on ne s'étonne pas enfin des conseils, apparemment révolutionnaires, donnés par Henri de Gand aux communautés qui, après avoir épuisé

---

(1) Funck-Brentano, *op. cit.*, p. 89.

(2) Id., *ibid.*, p. 12.

(3) Arbitrage conjoint de Louis IX et d'Innocent IV en 1246 entre les Maisons de Dampierre et d'Avesnes ; Arbitrage de Philippe III en 1276 entre l'évêque de Liège et le comte de Flandre ; arbitrages de Philippe le Bel en 1288 et 1289 après la bataille de Woerringen. Bientôt, en 1297, arbitrage de Boniface VIII entre la France, la Flandre et l'Angleterre.

(4) Funck-Brentano, *op. cit.*, p. 138.

tous les recours légaux, ne peuvent venir à bout d'un prince tyrannique. Il leur conseille d'agir directement contre lui. Un pareil conseil n'avait rien qui puisse choquer les communautés ou princes des Pays-Bas.

La politique constante des rois de France pendant tout le XIII[e] siècle a été d'associer les barons et les villes de Flandre aux serments prêtés par leur comte et de les rendre responsables de sa fidélité. Au traité de Melun, en 1226, le comte et la comtesse de Flandre se sont engagés à faire prêter entre les mains du roi, par leurs vassaux, chevaliers et bourgeois du pays, le serment de marcher sous les bannières royales *contre le comte*, dans le cas ou celui-ci viendrait à violer le traité. « Et si je devais aller contre mon serment, proclame la comtesse Jeanne, je commande à tous mes hommes de Flandre qu'avec tous services qu'ils me doivent, ils viennent en aide au roi *contre moi-même* » (1). En mai 1276, Gui de Dampierre a fait prêter un serment analogue aux villes de Flandre entre les mains des envoyés du roi « Si notre Sire Gui venait à s'écarter des conventions passées entre lui et notre Sire le Roi, nous ne prêterions audit comte conseil ni secours, nous soutiendrions notre Sire le Roi de tout notre pouvoir jusqu'à ce que l'affaire eut été jugée en cour royale, devant le Tribunal des Pairs de France » (2). En 1287, la ville de Courtrai prête un serment similaire entre les mains du roi de France (3). Comment les barons et les bourgeois ainsi encouragés par le roi à contrôler les actes de leur suzerain immédiat lorsque ceux-ci contrecarraient la politique royale n'auraient-ils pas prétendu exercer le même contrôle pour la défense de leurs propres intérêts ?

La philosophie politique d'Henri de Gand n'est donc, à tout prendre, que la systématisation des institutions et des coutumes du comté de Flandre : un curieux mélange de principautés dynastiques et de communes quasi républicaines (4) s'insérant à leur place dans la hiérarchie féodale, le tout sous le contrôle d'une grande monarchie.



La position de Godefroid de Fontaine sera assez différente. Dans son *Quodlibet XI* de 1294, il se demande si le prince peut « *pro utilitate rei*

(1) Id., *ibid.*, Voir les nombreuses références à des actes similaires d'un usage courant dans les raports entre la Flandre et la couronne royale.

(2) Id., *ibid.*, p. 10.

(3) Id., *ibid.*, p. 99.

(4) Henri Pirenne, *op. cit.*, t. I, p. 302 parle de « la contradiction intime » des constitutions de Flandre : « Les deux grandes forces politiques en qui se résume la vie du pays, le prince et les villes, n'ont pu s'associer dans une action commune ».

*publicae* » imposer une taxe au peuple ? L'affirmative ne lui paraît pas douteuse, mais il la tempère d'une condition bien différente de celle prévue par Henri de Gand. Selon lui, l'imposition nouvelle n'est légitime que si elle est formellement *acceptée par le peuple* et jugée par lui conforme au bien commun.

Tout d'abord, les sujets sont payés pour savoir que les princes ne se gènent pas pour invoquer « la nécessité de la République et l'utilité de tous les sujets » sans se soucier de justifier leur assertion. Les sujets ont donc le droit et le devoir d'y regarder de plus près.

Il convient d'abord de se demander si la mesure prise est vraiment légale, c'est-à-dire si elle est conforme à la raison, et à la prudence qui sied à un bon gouvernement. A-t-elle été prise par un prince prudent assité de conseillers avisés, amis du bien commun ? Nous entendons bien que le prince dira toujours qu'il agit « *bono et magno concilio* ». Mais cette apparence ne doit pas tromper car tous les tyrans cherchent à la mettre de leur côté. Il faut que les sujets puissent se rendre compte par eux-mêmes de l'opportunité de la règle qui leur est imposée. Sans doute n'appartient-il pas aux personnes privées de trancher des affaires publiques mais il faut pourtant que des « gens qualifiés, prudhommes et fidèles s'occupent du gouvernement pour approuver les mesures prises et permettre à tous les hommes de la communauté de constater que la charge a eux imposée est rationnelle et qu'ils doivent l'accepter volontairement ».

L'acceptation volontaire doit être en effet la règle. Il s'agit d'un précepte formel :

> On ne peut imposer à une communauté une disposition qui entraîne pour elle une charge dommageable, si elle ne recueille pas le consentement des sujets. Ceux-ci sont libres, ils ne doivent pas obéir par force, mais volontairement, en pleine conscience des raisons qui justifient une mesure et imposent à bon droit son approbation (1).

Godefroid est si féru de principe qu'il en déduit toute une doctrine constitutionnelle :

> Lorsqu'un homme gouverne des hommes libres et non des esclaves il ne tient le droit de gouverner que de la communauté tout entière, c'est elle qui l'élit, qui l'institue ou l'accepte et lui donne son consentement. Son gouvernement ne doit s'exercer que pour le bien commun, pour l'utilité commune... (2).

Toute puissance est déléguée. N'existe-t-il donc pas des princes héréditaires ? Si fait, répond Godefroid, mais c'est grand dommage car l'élec-

---

(1) Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* XI, qu. 17 (*loc. cit.*, t. V, p. 77).
(2) Id., *ibid.*

tion est beaucoup plus capable de nous donner de bons princes que la succession héréditaire. De nos jours, constate-t-il, l'hérédité décide de la plupart des seigneuries :

> Aussi trouve-t-on à grand-peine un prince droit et juste ; presque tous les princes s'efforcent de gouverner comme des tyrans, ramenant tout à leur honneur propre et à leur profit particulier, au mépris de l'intérêt de leurs sujets (1).

On peut corriger ce vice en imposant aux princes le respect de lois « instituées selon la droite raison » ou en les soumettant au contrôle de « prudhommes ». Si ces moyens se révèlent insuffisants, les sujets doivent refuser l'obéissance.

> Lorsque le prince se contente de consulter son conseil privé, sans vouloir que d'autres connaissent la raison et la nécessité des impositions qu'ils décident, les sujets doivent lui résister, s'ils le peuvent, jusqu'à ce que des conseillers qualifiés aient pu examiner l'opportunité des mesures proposées. Agir autrement serait transformer peu à peu le royaume en tyrannie et réduire les hommes libres à la condition de serfs. Il est à craindre que la pusillanimité des uns et l'infidélité des autres nous y conduisent directement aujourd'hui (2).

On voit que le ton de Godefroid est bien différent de celui d'Henri de Gand. Nous nous trouvons en présence d'un théoricien convaincu de l'autorité consentie ; d'un champion du gouvernement constitutionnel ; d'un apôtre du régime électif.

Nous avons trouvé sous sa plume presque l'équivalent de la proposition XIV de la *Déclaration des droits de l'homme* :

> Les citoyens ont le droit de constater par eux-mêmes, ou par leurs représentants, la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi, et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée.

L'origine liégeoise de l'auteur explique cette position. A la fin du XIII[e] siècle, la principauté de Liège se distingue en effet des pays voisins par une constitution quasi républicaine. Une « république ecclésiastique », ainsi la définit Henri Pirenne. L'évêque est depuis un siècle à la nomination du chapître de Saint-Lambert. On peut dire exactement de lui « qu'il règne mais ne gouverne pas ». Dans une telle République les trois ordres privilégiés, chapitre, commune, noblesse, défendent jalousement leur droit de « consentir » toutes les mesures qui peuvent menacer leur « estat ».

---

(1) Id., *ibid.*, p. 78.
(2) Id., *ibid.*

Le chapitre est particulièrement ardent à défendre ses immunités. Dès que la commune veut lui imposer une « fermeté », il le met en interdit Des troubles anarchiques ne cessent d'ailleurs de mettre aux prises les divers partis. En 1316, la paix de Fexhe définira le principe même de la très républicaine « communauté d'estats » que constitue pour des siècles la principauté de Liége en proclamant que l'évêque doit toujours gouverner « *d'accord avec le sens du pays* », c'est à dire avec le consentement des trois « estats » privilégiés (1).

L'archidiacre de Liège, Godefroid de Fontaines, a exactement interprété dans son *Quodlibet* la constitution de sa patrie. Il n'est d'ailleurs pas isolé. Un autre chanoine de Liége, le chroniqueur HOCSEM pose, lui aussi, après Aristote, le problème des avantages et défauts respectifs de l'*oligarchie* et de la *démocratie* et il se prononce sans hésitation pour la dernière (2). Henri Pirenne pense que cet état d'esprit devait être, au XIVe siècle, celui de plus d'un chanoine et qu'il s'explique par les querelles incessantes du clergé liégeois appuyé par la petite bourgeoisie avec les ghildes et les lignages aristocratiques (3).

## V.

### Le spirituel et le temporel.

Nos deux auteurs ont abordé incidemment le problème des rapports des deux puissances. Leurs définitions sont encore hésitantes. On sent qu'ils écrivent avant que la grande querelle entre Boniface VIII et Philippe le Bel ait attiré l'attention universelle sur le problème et forcé les plus hésitants à prendre parti. Leurs vues épisodiques sont difficiles à réduire à une position catégorique.

Ils sont, au fond, convaincus l'un et l'autre de l'étroite connexion qui doit exister entre les deux autorités. L'un et l'autre estiment que le prince séculier n'a pas seulement à se soucier des intérêts matériels de ses sujets, mais qu'il doit se faire le défenseur de la foi et le pourchasseur des hérétiques.

A plusieurs reprises, nous avons vu Henri de Gand mettre sur le même plan parmi les tâches dévolues au prince séculier la défense de la patrie et de la foi chrétienne.

---

(1) Henri PIRENNE *op. cit.* t. I, p. 265 et p. 304-306.
(2) HOCSEM, *Gesta episcoporum Leodiensium*, t. II, p. 283.
(3) H. PIRENNE, *op. cit.*, t. II, p. 31.

Que les puissances chrétiennes s'émeuvent contre les dissipateurs et les adversaires de l'Église. Si elles ne se souciaient pas de le faire, comment rendraient-elles compte de leur pouvoir à leur seigneur? Oui, il appartient aussi aux rois chrétiens de ce siècle, de maintenir sous leur règne la paix dans le sein de l'église leur mère, dont ils sont spirituellement les fils.

Et plus bas, il cite saint Isidore de Séville :

Au sein de l'Église, le rôle des princes est d'imposer par la crainte de la discipline ce que les prêtres n'ont pu obtenir par l'enseignement de la doctrine. Que les princes se tiennent donc pour comptables des églises que Dieu a confiées à leur protection. Que leur règne concourre à renforcer la paix et la discipline, ou à l'inverse à les dissiper, il leur en sera demandé raison par celui qui a soumis son église à leur pouvoir. Aussi peuvent-ils être contraints par les prélats à défendre l'Église... (1).

Godefroid partage la même opinion et en donne les raisons qui nous ramènent à la thèse la plus favorable au pouvoir universel du pape :

L'Église ne serait pas une, si elle n'était ordonnée pour assurer la prédominance d'une puissance suprême sur toutes les autorités inférieures. Telle est la puissance ecclésiastique. Elle ne comporte qu'une seule tête suprême. Le pape peut commander à toutes les autres puissances comme à des inférieurs, et celles-ci doivent lui obéir. Lorsqu'elles ont besoin de la puissance ecclésiastique, elles ne doivent lui adresser aucun ordre, elles doivent la requérir avec respect (*supplicare*) ; les deux puissances doivent s'entraider... (2).

Ailleurs, il nous dit que le pape détient, après le Christ, l'autorité première et originelle (*radicalem*). Il est le recteur principal de l'Église au temporel comme au spirituel. et il invoque le célèbre argument des deux glaives (3). Mais il est assez prudent dans les conclusions pratiques qu'il déduit de ce principe.

Examinant le droit que le pape peut exercer sur les biens des laïques il se montre peu disposé à approuver ceux qui accordent au pape droit et puissance sur tous les biens temporels des hommes quels qu'ils soient clercs et laïques. C'est beaucoup, dit-il :

Il en découlerait que le pape pourrait enlever un trône à un prince, ou transférer les seigneuries d'un titulaire à un autre, même en l'absence

---

(1) Henri de Gand, *Quodlibet* XV, qu. 16.

(2) Godedroid de Fontaines, *Quodlibet I*, qu. 17 (*loc. cit.* t. II, p. 40).

(3) Id., *Quodlibet* XIII, q. 5 (*loc. cit.*, t. V, p. 228) « quia primam et radicalem auctoritatem post Christum videtur habere, ut rector principalis Ecclesiae et in temporalibus et in spiritualibus. »

> de toute faute. Il pourrait, à son gré, diviser et unir les principautés, ce que les princes n'accepteraient pas volontiers... (1).

Bien qu'il se défende de formuler sur ce point une conclusion formelle, il se borne à reconnaître au pape plénitude de puissance au spirituel et dans toutes les matières qui intéressent le salut du peuple. Ce pouvoir il le détient directement de Dieu « *per se* ». Il a, de ce fait, autorité directe et immédiate sur toutes les matières spirituelles. Il n'en va pas de même pour les matières temporelles :

> Sans doute a-t-il de quelque façon autorité et raison de chef non seulement à l'égard des choses ecclésiastiques mais également à l'égard des séculières, mais il ne peut pas en user pour les secondes, aussi librement que pour les premières.

C'est l'empereur qui est en ce domaine le chef suprême ; le pape n'intervient qu'occasionnellement (*non autem in temporalibus nisi in casibus*) (2).

Godefroid semble donc assez peu disposé à reconnaître au pouvoir spirituel des droits exorbitants. Il a d'ailleurs conscience d'atténuer sur ce point les théories de maints de ses contemporains, car il prend soin de déclarer qu'il n'entend pas formuler de position doctrinale formelle et se borne à soumettre les opinions qui se manifestent à ce sujet (3).

Henri de Gand s'engage plus avant. A propos d'une question similaire touchant le droit du pape à lever des décimes sur les biens des laïques, il croit nécessaire d'ébaucher, avec l'ampleur qui lui est familière, toute une théorie de l'ordre humain (4).

L'ordre, selon lui, a deux faces.

Si nous considérons les créatures *en tant qu'elles sont produites par Dieu*, nous constatons entre elles un ordre « essentiel », une gradation correspondant à la dignité respective des essences. Cet ordre impose dans toute la nature la subordination du plus vil au plus noble, de l'imparfait au parfait, de l'inanimé à la vie. Elle crée entre les essences une solidarité et une interdépendance qui en font un univers cohérent. Il existe ainsi un ordre naturel des « essences » qui correspond à la providence générale

---

(1) Id., *Quodlibet* XI, qu. 12 (*loc. cit.*, t. V, p. 60). Godefroid ajoute prudemment : « Sed de hoc ad praesens nihil determino »....

(2) Id., *Quodlibet* XIII, qu. 5 (*loc. cit.*, t. V, p. 228).

(3) Id., *ibid.*, « Circa praemissa est intelligendum quod quae dixi circa jus et dominium domini papae in bonis temporalibus sive ecclesiasticis sive saecularibus determinando sic esse, non dixi nec volo esse dicta cum assertione, sed recitata secundum aliquam probabilem conjecturam..... ».

(4) Henri de Gand, *Quodlibet* VI, qu. 93.

de Dieu sur l'univers. Les philosophes païens ont généralement le tort de s'en tenir là. Si on acceptait leurs conclusions, l'ordre serait absolument nécessaire et l'on ne comprendrait ni la liberté des créatures raisonnables, ni la liberté suprême de Dieu.

Mais un augustinien doit surtout considérer les choses sous l'aspect qu'elles prennent en *retournant à Dieu*. Or, les choses retournent à Dieu de deux façons. En se soumettant à l'ordre naturel d'abord pour y retrouver l'image que Dieu a imprimée dans toute la création. Elles y rencontrent Dieu, mais indirectement (*circulo imperfecto*) car elles ne peuvent atteindre ainsi que son image et non sa réalité suprême.

En se soumettant à l'ordre surnaturel ensuite. Cet ordre correspond à la *providence spéciale* de Dieu sur l'Univers. Il est l'expression de l'action immédiate de Dieu sur le monde. C'est un ordre gratuit des mérites qui complète et contredit souvent l'ordre des natures. C'est la providence spéciale de Dieu ainsi comprise qui ordonne les personnes humaines. Se soumettre à cet ordre gratuit, imposé par Dieu aux seules créatures intelligentes, c'est prendre le chemin qui ramène directement (*circulo perfecto*) à la vérité divine.

Ayant ainsi magistralement posé le problème, Henri de Gand va-t-il opposer l'ordre politique humain à l'ordre ecclésiastique spirituel ? On s'y attendait. Mais il déçoit notre espérance par un curieux illogisme. Selon lui, tout l'ordre politique humain se réduit à « *l'ordre ecclésiastique* », que Dieu a institué dans sa sagesse pour le gouvernement et le salut des hommes. Cet ordre est conforme à la nature qui impose l'autorité, mais il relève de la providence spéciale de Dieu et non de sa providence générale. Il est donc du domaine du gratuit, du surnaturel, il correspond à l'ordre des mérites et non à l'ordre des natures.

Ainsi, loin d'utiliser la distinction, qu'il avait si heureusement faite entre les deux faces de l'ordre humain, pour définir le domaine respectif des autorités spirituelles et temporelles, Henri de Gand confond d'emblée en un ordre unique les deux autorités. Cette confusion lui semble non seulement voulue par le Christ qui a donné à son successeur les deux glaives mais par la loi de nature :

> Au temps de la loi de nature, le royaume et le sacerdoce étaient toujours unis, tous les premiers nés des rois étaient prêtres...

Cet argument curieux que nous retrouverons sous la plume de Gilles de Rome est assez symptomatique. La distinction entre l'ordre naturel et surnaturel n'est d'aucun secours pour distinguer les deux pouvoirs puisqu'on considère leur conjonction comme une loi de nature.

La distinction sera donc à chercher dans l'ordre surnaturel lui-même. Le décret « *Cum ad verum* » en fournira la substance. Le Christ lui-même,

tout en confiant les deux glaives à Pierre, a imposé la distinction des puissances. Le pape a donc juridiction pleine au spirituel, mais non au temporel sauf exception (*nisi in casibus*). « C'est l'empereur qui, en dessous du pape (*sub ipso*) a autorité sur les choses temporelles et a sur elles liberté d'exécution ». Il n'est peut-être même pas exact de dire qu'il tient ce pouvoir d'une concession du pape, car, si cela était vrai, on pourrait en appeler des princes au pape ce qui est contestable, c'est donc du Christ que l'empereur tiendrait son pouvoir. » C'est donc Dieu lui-même qui aurait confié à l'empereur « la juridiction et l'exécution » dans le domaine spirituel ne laissant au pape que « l'autorité première » (1).

Nous voyons ainsi se dégager plusieurs principes.

1) L'autorité politique n'est pas un donné de la nature mais une concession directe de Dieu.

2) Autorité séculière et ecclésiastique sont liées à la source « in radice » distinctes seulement dans l'exécution.

3) Cette distinction est voulue par le Christ lui-même, ce n'est donc pas à une simple concession du pape que les princes doivent leur compétence, mais à une loi du Christ. C'est pourquoi on peut se demander si la donation de Constantin qui cédait à l'Église la juridiction temporelle elle-même, n'était pas un funeste « poison ». Henri de Gand tient à souligner qu'il formule cette opinion sans prendre parti, tant elle lui paraît audacieuse (2).

De ces principes,qui représentent bien la tendance des curialistes modérés, il est facile de déduire les cas où le pouvoir spirituel peut s'entremettre directement de juridiction temporelle :

C'est d'abord le cas de *faute* ou d'*omission* « *ratione delicti vel omissionis* ». Si le prince temporel manque à son devoir ou omet de le rem-

---

(1) Id., *ibid.* « Argumentum quod papa habet utrumque gladium spiritualem et temporalem. Quod verum est prima auctoritate et superiori : sed jurisdictionis executionem meram habet in spiritualibus : in temporalibus autem non nisi in casibus ut jam dicatur ; sed imperator qui sub ipso habet auctoritatem in temporalibus qui etiam in illis habet jurisdictionis liberam executionem. Et forte hoc non a papa concessam : quia sic papa haberet super temporalia jurisdictionem talem ut posset a principibus passim appelari ad papam, quod forte non est verum, sed a christo commissam. Dist. XVI. *Cum ad verum* ». Cette théorie du pouvoir divin immédiat des deux puissances nous rapproche de Dante.

(2) Id., *ibid.*, « et erat forte venenum quod legitur cecidisse in ecclesia dei tempora Constantini, qui juridictione sua dotavit ecclesiam, sed nihil assero.... ». Cette position est également celle de Dante. Elle s'oppose à l'intransigeance des canonistes (voir notre *Bilan du XIIIe siècle*, p. 97).

plir, le pouvoir spirituel qui détient « *in radice* » le pouvoir temporel peut passer directement à l'exécution.

C'est ensuite le cas de *vacance* de l'empire.

C'est enfin le cas où les princes séculiers ont à résoudre des problèmes particulièrement ardus et difficiles. Le pape est, en effet au roi ce que l'architecte est au « vil mécanique ». Le prince exécute, le pape pose les principes.

> C'est au pape qu'il appartient de fixer les règles suivant lesquelles les princes doivent s'acquitter de leur charge et régenter le peuple. Les normes découlant d'une autre source n'ont aucune valeur, si elles n'ont pas été approuvées par le pape.

Henri de Gand ne fait pas petite la part du pouvoir spirituel :

> Il appartient au prêtre apostolique de considérer quels sont les princes et les rois qui doivent régner, d'honorer les bons gouvernants, de déposer les mauvais et de les remplacer par d'autres... (1).

Il peut ensuite inviter le pouvoir spirituel à s'occuper le moins possible de questions temporelles. Il n'évite pas la confusion des domaines. Dans son principe, l'autorité temporelle est incluse dans le pouvoir spirituel. C'est la thèse même que soutiendra Gilles de Rome dans son *De Ecclesiastica potestate.*

Mais il est dit que le maître Gantois nous réservera toujours quelque subtile contradiction. Au moment où nous sommes disposés à le ranger parmi les défenseurs extrêmes du pouvoir ecclésiastique, nous le voyons prendre parti pour le pouvoir laïque dans un conflit qui intéressait beaucoup de ses compatriotes du clergé.

En 1287, Philippe le Bel fut chargé d'arbitrer un conflit entre l'échevinage de Gand et le clergé de la ville. Les échevins prétendaient soumettre à l'impôt les clercs qui s'adonnaient au négoce. Concurremment, l'évêque de Tournai et le parlement de Paris furent saisis de l'affaire. Le 12 Mars 1288, Philippe le Bel écrivit au bailli de Vermandois, qu'il eût à faire savoir à l'évêque de Tournai qu'il n'avait pas à s'entremettre d'une question d'ordre séculier. L'évêque résista, en appela au souverain pontife. Le 5 septembre 1289, Nicolas IV soutint la prétention du clergé et manda aux évêques intéressés de la défendre.

Le *Quodlibet IX* dans lequel Henri de Gand aborde le sujet est de 1286. Il est donc antérieur à la querelle. Il est d'autant plus intéres-

---

(1) Id., *ibid.*,

sant de noter qu'Henri y soutint la thèse des échevins et du parlement de Paris « *clerici, cum sint pars civitatis tenentur ad illa per qua melioratur civitas in qua morantur* » [1].

Il n'est pas question sans doute, de mettre en péril l'immunité des clercs ; celle-ci s'impose par une loi générale pour tous leurs biens meubles, il ne s'agit pas d'un privilège personnel, mais d'un dû de « l'état ecclésiastique ».

En revanche, la dignité de cet « estat » n'est pas en cause lorsque des clercs se livrent à des trafics mercantiles. Agissant comme des laïques, ils doivent, comme eux, payer les « impôts publics ».

De même les immeubles possédés par les clercs bénéficient des routes, des ponts, de la voirie publique ; ils doivent donc être imposés pour couvrir ces dépenses générales.

Henri de Gand va même plus loin, si le prince est amené à faire des dépenses pour la défense de l'Église contre ses ennemis, les clercs doivent l'aider de leurs subsides comme les laïques.

> Par ennemis de l'Église, précise-t-il, j'entends ceux qui attaquent la foi ou agissent contre la justice des rois et des cités... [1].

Notons qu'à la même époque, Richard de Middletown, abordant la même question dans ses *Quodlibets*, se montre beaucoup moins libéral que lui. Il trouve juste que les clercs contribuent aux dépens des cités lorsqu'ils en tirent un profit particulier, mais non lorsqu'il s'agit de dépenses somptuaires ou même lorsque les travaux d'utilité publique entrepris ne profitent qu'à une seule catégorie de citoyens [2].

On peut donc considérer qu'Henri de Gand est nettement en avance sur les clercs de son temps. Les principes qu'il pose sont inspirés par la politique, sur ce point concordante, des rois de France et des communes flamandes.

Henri de Gand entend en revanche défendre l'Église contre les entreprises de certains princes qui, sous prétexte de surveiller l'emploi que les clercs font des donations à eux faites, s'emparent des biens du clergé.

Si les princes ont donné des biens à fief à des clercs, ils peuvent les

---

(1) Id., *Quodlibet* IX, qu. 31.

(2) Id., *ibid.* « pro expensis principis factis pro ecclesia in exercitu contra hostis ecclesiae, debent ecclesiae et clerici conferre sicut et laïci. Intelligo autem per hostes ecclesiae impugnatores fidei aut contra justitiam regum vel civitatum... Nec... in casu defensionis fidei aut regni aut civitatis ponere manus ad res ipsorum : si per episcopum ad hoc compelli non possent. »

(3) Hocedez, *Richard de Middletown*, Louvain, 1935, p. 417. *Quodlibet* II, qu. 30.

suivre et les contrôler comme tout autre fief laïquement concédé. Mais s'il s'agit de donations pieuses, ils n'ont aucun droit sur elles. Ce n'est pas à eux, mais aux évêques, qu'il appartient de surveiller les conditions de leur emploi. Réplique anticipée aux thèses que les défenseurs du pouvoir laïque allaient soutenir quelques années plus tard lors de la querelle bonifacienne (1).

Nous pouvons conclure que, pour définir les rapports du spirituel et du temporel, les deux maîtres belges se rallient en définitive à une position modérée. Tout en adoptant les thèses traditionnelles sur la prééminence du pouvoir spirituel, Henri et Godefroid n'ont cédé ni l'un ni l'autre aux sollicitations des canonistes contemporains attachés à développer sans mesure la juridiction pontificale.

## V.

## La structure interne de l'Église.

Enfin, pour achever de caractériser la position doctrinale de nos deux auteurs, il convient de se souvenir de la part importante qu'ils ont prise à la querelle à propos du privilège des mendiants. A cette occasion, ils ont été amenés à maintenir sur le problème de la nature des divers pouvoirs exercés au sein de l'Église : pouvoir pontifical, pouvoir des évêques, pouvoir des curés. Et c'est toute une doctrine de l'ordre ecclésiastique dont ils ont ainsi jeté les bases.

On connaît l'origine de la querelle (2). La bulle *Ad fructus uberes* de Martin IV, du 13 décembre 1281, a donné aux mendiants pleine liberté de prêcher et confesser partout, sans avoir aucune permission à demander aux évêques ni aux curés. Le clergé séculier avait déjà accueilli avec réticence la bulle de Clément IV *Quidam temere* du 20 juin 1265, qui, tout en libérant les religieux du contrôle des curés de paroisse, réservait pourtant le droit des ordinaires. Le nouveau privilège, concédé par Martin IV, est jugé exorbitant. On n'ose le critiquer de front, du moins entend-on lui donner l'interprétation la plus restrictive. Or, la bulle a prescrit aux religieux de rappeler aux fidèles l'obligation où ils sont, en vertu

(1) Henri de Gand, *Quodlibet* VI, qu. 28.

(2) Voir sur ce point, P. Gratien, *Histoire de la Fondation et de l'Evolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1928, pp. 327-359. Schleyer, *Anfänge des Gallikanismus im 13. Jahrhunderte.* Berlin, 1397. F. M. Delorme, *Richardi de Mediaevilla. Quaestio disputata de privilegio Martini Papae IV*, Quarracchi, 1925. Hocedez, *Richard de Middletown*, Louvain, 1925, pp. 38-49.

du canon *Omnis utriusque sexus*, de confesser au moins une fois l'an à leur propre curé tous les péchés commis pendant l'année, même ceux dont il ont déjà été absous par un religieux privilégié. Les mendiants répliquent, avec indignation, que c'est réduire le privilège à néant, et soumettre les consciences des fidèles à une insupportable tyrannie (1)

Querelle infime en-apparence mais qui va soulever des tempêtes au sein des synodes ecclésiastiques et des universités. C'est en France que les protestations seront les plus vives. Dès la publication de la bulle, un synode restreint réunit à Paris les principaux prélats. On dresse un plan de campagne. On appelle tous les évêques et tout le clergé à une action commune (2). On consulte l'Université. Puis, après l'échec des premières négociations auprès de Martin IV et la confirmation solennelle des privilèges par son successeur Honorius IV (1285), on entreprend une nouvelle lutte. On saisit à nouveau l'Université de Paris en appelant maîtres et étudiants à donner leur avis (7 décembre 1286) (3). Les conciles nationaux se succèdent. Les ambassades à Rome se multiplient. Mais Honorius IV, meurt, au moment où on espère lui arracher une révocation partielle du privilège. Son successeur Nicolas IV charge Benoît Gaetani (le futur Boniface VIII) de faire une enquête à Paris. C'est l'occasion d'un nouveau concile national et d'une nouvelle intervention des maîtres de l'université (1289) (4). Mais ce sont, une fois de plus, les mendiants, qui triomphent.

> Je faz cheoir dedenz mes pièges
> Le monde par mes privilèges.

---

(1) Telle est notamment la position prise par Richard de Middletown, que nous voyons prendre directement parti contre Henri de Gand (DELORME, *op. cit.*, pp. XIV-XVIII). Cette défense de la liberté des consciences est à retenir. Lorsque, plus tard, Ockham invoquera la *liberté évangélique*, pour justifier sa propre position, ne se souviendra-t-il pas de l'attitude prise par son Ordre dans les querelles de la fin du XIIIe siècle?

(2) GRATIEN, *op. cit.*, p. 341 ; SCHLEYER, *op. cit.*, pp. 47-52. On invoque la règle constitutionnelle : *Quod omnes tangit ab omnibus approbari debet* » ; « ut communi omnium consilio cum dictum negotium omnes tangat, via communis et utilis eligatur... et onus prosequendi negotium predictum ab omnibus supporteretur ».

(3) GRATIEN, *op. cit.*, p. 347 ; SCHLEYER, *op. cit.*, p. 64. C'est durant ce mois de Décembre 1287 qu'Henri de Gand consacre une importante discussion quodlibétique (X, qu. 1-3) à l'interprétation du privilège. Comme la faculté de théologie de Paris reste réticente, malgré les efforts d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines, Guillaume de Mâcon, évêque d'Amiens, qui est à la tête de l'opposition épiscopale, se tourne vers les étudiants d'Orléans « plus experts dans l'étude du Droit que ceux de Paris et plus intelligents » (GRATIEN, *op. cit.*, p. 348).

(4) SCHLEYER, *op. cit.*, p. 73, publie le sermon attribué à HENRI DE GAND et qui ouvre le Concile.

leur fait chanter Jean de Meung en parodiant grossièrement la querelle (1).

Godefroid de Fontaines et Henri de Gand, y sont, l'un et l'autre, mêlés de près. Les quodlibets dans lesquels ils abordent le problème sont contemporains des grands conciles nationaux et des discussions universitaires provoquées par les prélats (2). Nous possédons même un sermon d'Henri de Gand pour l'ouverture du concile de 1289 (3). On nous dit qu'à la suite de la fin de non recevoir opposée par Benoît Gaetani à toutes les demandes qui lui étaient présentées, Henri de Gand essaya de fomenter la résistance dans l'Université, ce qui lui valût de voir suspendre ses cours (4). Cela nous montre l'importance que la querelle a prise dans la pensée et la carrière doctrinale du maître belge.

Nous n'avons pas à en étudier le déroulement. Ne retenons que les idées fondamentales qui s'en dégagent pour la conception de l'ordre régnant au sein de l'Église.

L'Église est d'institution divine. Cela ne fait, évidemment, pas doute pour nos auteurs. Mais nous avons vu que ce caractère ne crée pas, aux yeux d'Henri de Gand, une différence essentielle entre l'ordre ecclésiastique et l'ordre des souverainetés temporelles. L'un et l'autre relèvent de la providence *spéciale* de Dieu. Pour connaître les règles qui les régissent, il faut se référer aux préceptes du Christ, éclairés par les principes de droit naturel, qui ne sont rien d'autres que les prescriptions du droit divin lui-même. Cette première conclusion est capitale pour nos deux auteurs. C'est elle qui leur permet de discuter les privilèges pontificaux, en se demandant si ceux-ci sont, ou non, conformes à l'*ordre essentiel* de l'Église. En effet, dans l'Église comme dans les sociétés civiles, le droit naturel et divin marque les bornes de tout pouvoir. Il ne suffit donc pas qu'une loi soit portée par le souverain pontife pour qu'elle s'impose, encore faut-il qu'elle ne contredise ni le droit divin, ni le droit naturel ni l'*ordre essentiel* de l'Église.

---

(1) *Roman de la Rose*, Éd. Langlois, Paris, 1921, t. III, pp. 311-315.

(2) Henri de Gand aborde la question dans le *Quodlibet VII*, qu. 22-23-24 (Noël 1282). Il la reprend en détails dans le *Quodlibet* X, qu. 1 à 4 (Noël 1286). Enfin, il résume ses arguments dans le *Quodlibet* XII, qu. 31 (Pâques, 1289). Godefroid de Fontaines évoque la querelle au *Quodlibet* III, qu. 7 et 8 (1286) et au *Quodlibet* IV (1289), mais ne lui consacre pas de discussions aussi étendues qu'Henri de Gand.

(3) Schleyer, *op. cit.*, pp. 141-150, publié d'après le ms. 259 de la bibliothèque de St.-Omer.

(4) Gratien, *op. cit.*, p. 353. On sait d'ailleurs que, quelques années plus tard, le même Benoît Gaëtani devenu pape, sous le nom de Boniface VIII suspendait le privilège en soumettant les mendiants au contrôle des ordinaires, mais sans prendre parti sur la question de la confession annuelle au curé (*ibid.*, p. 356).

Henri de Gand écrit à ce sujet dès 1280 :

> L'Église tient sa loi du Christ, elle doit la conserver et n'en rien retrancher, elle ne doit rien modifier de ce qui touche à sa substance.... Si par hasard elle outrepassait ses pouvoirs, il ne faudrait, en aucun cas, s'écarter de l'écriture sainement comprise, quelle que soit l'autorité qui vous l'ordonne. En matière de foi il vaudrait mieux s'attacher à l'Écriture qu'à l'Église réduite à certains membres aberrants... (1).

L'Église a mission de défendre la vérité de l'écriture, elle ne doit rien « y ajouter, rien y soustraire, rien y changer ». Qu'elle prenne donc garde de rester fidèle à sa mission !

> Elle jouit en revanche d'une pleine liberté à l'égard de toutes les règles instituées par l'homme sous forme d'une prescription du droit positif. A ce titre, elle n'est liée ni par les institutions des apôtres, ni par les décisions des conciles lorsqu'elles ne se situent pas dans le cadre des préceptes de l'Évangile et de l'écriture ou des enseignements directement reçus du Christ, elle peut dispenser, ajouter, retrancher, changer sous réserve toutefois qu'elle n'entreprenne rien en violation du droit naturel et divin... (2).

Le pouvoir de l'Église reste donc immense. Qu'elle se montre prudente. Il ne lui suffit pas de veiller à ce qu'elle-même ne commette directement aucun abus, il faut qu'elle prenne garde au démon qui se dissimule en son sein. Le dragon insidieux ne rugit plus, il s'est fait prédicateur et il compromet la sainteté de la doctrine.

Tenons-nous en donc à l'écriture, à la tradition, aux décisions des apôtres et aux recommandations et statuts des conciles généraux dont la très salubre autorité s'exerce dans l'Église. Pour le recteur comme pour le docteur, il est dangereux de s'aventurer au delà de ce qu'il trouve dans les écritures de la science divine, dans les coutumes, les règles et registres de l'Église (3).

L'ordre ecclésiastique n'est donc pas arbitraire, il se fonde sur le roc solide de la révélation et du droit naturel.

Cet ordre est à la fois un ordre pastoral et un ordre du gouvernement Ni Godefroid de Fontaines, ni Henri de Gand ne sont disposés à opposer les deux idées. Comme tous leurs contemporains, ils y voient les deux faces d'un unique principe : le pasteur instruit et illumine ses ouailles comme les *dominations* illuminent les *archanges*, et les *archanges* les *anges* ; il leur administre les sacrements de régénération ; le « recteur » les

---

(1) HENRI DE GAND, *Quodlibet* V, qu. 36.
(2) ID., *ibid.*
(3) ID., *ibid.*

gouverne, les conduit et les punit. La première loi de l'ordre ecclésiastique est la prééminence qu'y doivent exercer les hommes revêtus de la double autorité pastorale et rectorale. Avec le développement de l'Église se sont multipliés autour des pasteurs « *ordinaires* » des religieux de toute robe et de toute profession. Ils prêchent, instruisent et administrent les sacrements et prétendent souvent représenter l'« estat » le plus parfait de l'Église, mais c'est à tort. Selon Godefroid de Fontaines la perfection est inséparable de la mission rectorale : l'état de celui qui gouverne est toujours plus parfait que l'état de sujet. Ce qui pourrait tromper, c'est que le religieux adonné à la vie contemplative peut se flatter, à ce titre, d'avoir choisi la vie la plus parfaite. Mais la vie active, lorsqu'elle est ordonnée au bien commun est comme une expression débordante de la vie contemplative : « *ex plenitudine contemplationis derivatur* ».

> La condition la plus parfaite est celle qui est ordonnée à la fin la plus parfaite en soi (*absolute*) ; or le bien commun est plus grand que le bien particulier parce que le bien est d'autant plus divin qu'il est plus général (1).

Henri de Gand ne recourt pas au même argument, mais il professe lui aussi que l'autorité rectorale (*praelatio*) est de soi illuminatrice, et que toutes les autres conditions de la vie religieuse lui sont inférieures (2).

Il ne fait d'ailleurs pas le départ entre la mission pastorale et la mission rectorale. Les frères mendiants lui reprochent d'attenter à la liberté des consciences en interdisant au fidèle de choisir librement son confesseur et en le soumettant à l'obligation de redire toutes ses fautes à son pasteur ordinaire. Mais l'argument ne touche pas Henri de Gand qui estime qu'il est conforme aux intérêts de la « chose publique » que les ouailles d'un curé qui lui doivent soumission, lui révèlent leurs infirmités morales « cela ne peut qu'augmenter leur respect pour leur chef » et leur soumission à ses ordres. L'administration du sacrement de pénitence est ainsi considérée comme un moyen de gouvernement (3).

Si l'autorité rectorale, la « *praelatio* », est ainsi la pierre angulaire de l'Église et le plus éminent de ses organes peut-on admettre que les décisions de cette autorité soient mises en discussion par les docteurs ? C'est un des points qui suscite souvent les controverses de l'époque (4). Gode-

---

(1) Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* V, qu. 16 (*loc. cit.*, t. III, p. 73).

(2) Henri de Gand, *Quodlibet* XI, qu. 27-28.

(3) Id., *Quodlibet* X, qu. 4.

(4) Sur ce point, que nous ne pouvons qu'évoquer, la querelle est très symptomatique du conflit d'autorité doctrinale qui se manifeste entre la hiérarchie et les Universités. Les fréquentes discussions que Godefroid et Henri consacrent au problème, montrent

froid de Fontaines s'est posé la question à l'occasion des condamnations de 1277 qu'il trouve aventureuses et dommageables. Il estime qu'il est très sain de laisser les sages et les savants (*litterati et periti*) en examiner les diverses faces pour dégager, « non ce qui plaira le plus, mais ce qui s'accordera le mieux à la droite raison ». Agir autrement serait nuire grandement à la formation des étudiants et entraver les efforts de ceux qui cherchent à connaître la vérité.

Henri de Gand estime de même que l'on peut utilement discuter des limites des pouvoirs des prélats. Une pareille discussion serait condamnable si elle était inspirée par un esprit de rebellion, ou, ce qui n'est pas préférable, un esprit de plate flatterie. Il ne faut ni diminuer ni exagérer les pouvoirs des prélats, mais on peut en fixer les limites exactes pour la double instruction des fidèles, qui apprennent ainsi leurs devoirs, et des prélats, qui sont mis en garde contre le danger d'abuser de leurs droits (1).

L'Église est donc un gouvernement, mais un gouvernement qui doit s'exercer dans le droit, et selon les bornes tracées par les prescriptions divines, par le droit naturel et par le bien public. Le primat du bien commun vaut en ce domaine comme dans le domaine politique. Godefroid de Fontaines ne craint pas d'écrire :

> Les bons princes et singulièrement les princes ecclésiastiques ne doivent pas être des tyrans. Aussi les princes ecclésiastique doivent-il gouverner comme les souverains les plus parfaits, ils ne doivent avoir souci que du bien de leurs sujets et non de leur bien particulier ; leurs sujets ne sont pas des esclaves mais des hommes libres ayant la faculté de s'opposer au prince s'il veut lés tyranniser (2).

Cette formule vigoureuse est émise à l'occasion des violations trop fréquentes du droit des chapitres à désigner les évêques. Elle montre que

---

qu'il préoccupai les esprits. Un docteur peut-il défendre une proposition condamnée par un évêque? (Godefroid, *Quodlibet* VII, qu. 18 : allusion évidente aux condamnations de 1277). Peut-il discuter de matières qui relèvent du pape seul? (Id., *Quodlibet*, III qu. 10), Faut-il au risque de scandale, enseigner des « vérités odieuses à certains », par exemple à ceux qui prétendent abusivement à un privilège inexistant? (Id., *Quodlibet* I, q. 12). Faut-il discuter des limites de la puissance des prélats? (Henri, *Quodlibet* XV, qu. 15). ou des privilèges accordés par les papes (Id., *Quodlibet* XI, qu. 22). Aucune des réponses de Godefroid ou d'Henri ne témoignent de la moindre arrogance. Leurs solutions sont toujours mesurées. Henri étudie notamment, avec une délicatesse de touche qui est bien dans sa manière, le rôle des docteurs de l'Église. Faut-il assimiler les docteurs aux gradués d'université « tam arduum statum doctoris cujus modi est magistri theologiae » (*Quodlibet* I, qu. 35 et II, qu. 12.

(1) Henri de Gand, *Quodlibet* XV, qu. 15.

(2) Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* XII, qu. 3 (*loc. cit.*, t. V, p. 93). d° XIII,qu. 8 (p. 242).

ni Godefroid ni Henri ne sont diposés à considérer l'autorité ecclésiastique comme arbitraire. Cette autorité a une origine, une fin, une loi, des limites nettement déterminées et qu'elle ne doit pas dépasser.

Ce sont toutes ces règles qui constituent l'ordre ecclésiastique. Henri de Gand écrit à ce sujet en 1277 :

> L'ordre des dignités ecclésiastiques résulte d'une loi d'ordonnance divine, il est bon en soi, il est l'image de la hiérarchie céleste.... On ne doit pas tenir pour peu de choses ce qui a Dieu pour auteur et ce qui tire son modèle des cieux.... il est bon en soi comme découlant du droit de nature et du droit divin (1).

Or, cet ordre, Henri nous en a donné la description pompeuse dans son sermon introductif au Concile national de 1289. Dieu a institué Pierre, prince de l'Église, les douze apôtres et les soixante-douze disciples :

> Le Christ a ainsi institué les prélats de l'Église ses exécuteurs ; à eux il a assujetti tous les autres, quelles que soient leur sainteté et leur science... Il les a instituées selon les trois états qui existaient initialement dans l'Église et cet ordre existe encore et existera toujours par la grâce de Dieu dans leurs successeurs (2).

Il y a donc trois états « essentiels » dans l'Église, pas un de plus, pas un de moins, ils sont immuables, ils sont la réplique de la hiérarchie angélique « *In eis consistat essentialiter ordo ecclesiasticus* ». Tous les autres états, chanoines, moines ou autres, sont accessoires, accidentels, éphémères, sujets à variation, selon le bon plaisir du souverain pontife.

Les trois états sont actuellement représentés par le Pape,les évêques et les curés. Le pape ne peut rien modifier à cet ordre essentiel.Sans doute avait dit Henri en 1277, le pape peut-il, à l'occasion, modifier tel ou tel détail d'application : créer des évêchés, en supprimer, soumettre tel abbé à l'autorité de tel évêque etc...., mais il ne peut modifier l'ordre essentiel. Même dans les modifications de détail, le pape doit veiller à s'inspirer toujours de la nécessité, de la raison, de l'utilité commune. Qu'il se rappelle l'avertissement de S. Bernard à Eugène II :

> On soustrait les abbayes à l'autorité des évêques, les évêques à celle des archevêques, les archevêques à celle des patriarches et des primats, ne croyez pas que cela soit bon... Vous le faites parce que vous pouvez le faire, mais que vous deviez le faire, c'est là qu'est la question... (3).

---

(1) Henri de Gand, *Quodlibet* II, qu. 17.

(2) Schleyer, *op. cit.*, pp. 145-146 comparer Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* IV, qu. 12 — (*loc. cit.*, t. II, p. 273). « Irrationalis enim est omnis (regula) quae a jure reprobatur et quae est contra ordinem vel libertatem ecclesiasticae disciplinae ».

(3) Henri de Gand, *Quodlibet* II, qu. 17.

Dire que la répartition des fonctions rectorales entre les trois états de pape, d'évêque et de curé, est essentielle et immuable, c'est proclamer plusieurs principes.

— d'abord que pape, évêques et curés tiennent les uns comme les autres, directement du Christ leur autorité ;

— ensuite que le pape ne peut soustraire les fidèles à l'autorité de leurs curés ;

— enfin que le pape ne peut violer les droits des autorités inférieures qui s'exercent dans l'Église en vertu de l'ordonnance divine. Il doit respecter leur compétence.

Le premier principe est celui sur lequel Godefroid et Henri ont le plus insisté au cours de la querelle contre les mendiants.

Ceux-ci prétendent, en effet, tenir directement du pape le privilège qui leur permet de prêcher et de confesser. Ils ont donc, prétendent-ils, des droits égaux, voire supérieurs à ceux des curés nommés par les évêques ou des patrons laïques.

La réponse des deux théologiens belges est identique. Il faut distinguer la puissance *déléguée* qui doit toute sa vertu à la délégation éphémère dont elle bénéficie, et la puissance *ordinaire*, qui découle de l'ordre essentiel de l'Église. Celle-ci est supérieure à toute puissance déléguée parce qu'elle remonte directement à Dieu :

> Tous ceux qui possèdent la puissance ordinaire dans l'ordre hiérarchique sont réputés constituer une personne unique et un prêtre unique ; et chacun d'eux est revêtu immédiatement de sa charge (*immediatus curatus*) : le pape pour le monde tout entier, l'évêque pour toute sa paroisse, le prêtre paroissial pour sa paroisse... [1].

Godefroid dit de même :

> La puissance ordinaire est inséparablement annexée à un office, à un bénefice, à un grade quelconque de l'ordre ecclésiastique, elle est inamovible, elle n'appartient pas au titulaire en vertu d'une délégation, mais « *de jure* » ou « *ordinario modo* » [2].

Les deux auteurs demandent donc que l'on ne considère pas les évêques comme les *baillis* du pape, les curés comme les *prévôts* des évêques. Curés et évêques tiennent leurs pouvoirs immédiatement du Christ au même titre que le pape. Ils n'ont, en effet, pas moins de pouvoirs s'ils sont désignés par le pape, par un chapitre ou par un patron laïque. Leur pou-

---

(1) Id., *Quodlibet* VII, qu. 24 ; XII, qu. 29 ; XI, qu. 27-28 ; IX, qu. 22.
(2) Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* XI, qu. 7 (*loc.-cit.*, t. V, p. 38).

voir ne dépend pas des conditions de leur désignation, ils l'exercent en qualité de successeur des douze apôtres ou des soixante-douze disciples (1).

Les formules qu'emploie Godefroid de Fontaines pour établir l'immédiateté divine des évêques sont particulièrement précises. Ici il nous dit que les évêques reçurent « avec le bienheureux Pierre « *pari consortio* » honneur et puissance » ; là « que le Christ n'a pas transmis son pouvoir à Pierre seul pour qu'il le transmette aux apôtres, mais qu'il l'a confié immédiatement à tous simultanément » ; là enfin, que ce sont les apôtres qui voulurent instituer Saint Pierre pour leur chef (2). Toutes ces formules ne doivent pas être prises à la lettre, car Godefroid reconnaît que, de toute façon la puissance des évêques doit s'exercer « *in ordine ad potestatem papae* » et que le Christ a voulu la primauté de Pierre (3). On ne peut pourtant manquer de souligner certaines formules que nous retrouverons bientôt sou la plume de Jean de Pouilli (4), et plus tard sous celle der Marsile de Padoue. Avec les meilleures intentions du monde on peut préparer les voies à des interprétations plus radicales.

Le caractère immédiat du pouvoir des ordinaires n'est d'ailleurs pour Henri et Godefroid qu'un argument à l'appui du second principe dont il se font les défenseurs : le pape n'a pas le droit de soustraire les fidèles à l'autorité de leurs curés. Sans doute Henri se tient-il disposé à reconnaître théoriquement au pape des droits assez importants. Il peut modifier ou abroger toutes les dispositions qui n'ont pas un caractère absolument général. C'est ainsi qu'il veut bien concéder qu'en droit strict, le

---

(1) Id., *Quodlibet* V, qu. 16 (*loc. cit.*, t. XI, p. 72). XI, qu. 17 (*ibid.*, p. 38) ; XII, qu. 3 (*ibid.*, p. 93) ; XIII, qu. 7 (*ibid.*, p. 23). Henri de Gand, *Quodlibet* XII, qu. 29. Comparer Duns Scot, *Rep. par.* IV, d. 19 qu. 1 « talis est unus in Ecclesia tantum, ut primus hierarchia igitur sibi tantum ex jure competit talis auctoritas et non aliis prelatis *nisi eis committatur...* ».

(2) Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* XII, qu. 3 (*loc. cit.*, t. III, p. 93) « apostoli cum Beato Petro pari consortio honorem et potestatem acceperunt » ; XIII, qu. 8, t. V, p. 243 : « Nec petrus, nec papa ejus successor habet potestatem excommunicandi nisi secundum quod a christo est tradita. Sed constat quod in traditione talis potestatis non sic tradidit eam Christus quod primo soli. Petro et per Petrum aliis apostolis. Immo immediate illam tradidit omnibus simul ». XII, qu. 3 (t. V, p. 95) : « in novo testamento dicitur quod ceteri apostoli beatum Petrum principem eorum esse voluerunt... ».

(3) Id., XIII, qu. 7 (t. V, p. 233) « In collationem hujus modi potestatis non posuit Christus aliquam restrictionem respectu apostolorum aliorum a Petro, nec ampliationem in Petro, Sed tamen secundum modum loquentis satis apparet quod Petrum volebat esse superiorem et principaliorem et quasi caput ecclesiae propter unitatem ecclesiae conservandam ».

(4) Voir J. G. Sikes, *John of Pouilly and Peter de la Palu*, dans *Engl. historical Review*, 1934.

pape pourrait abroger le décrêt « *Omnis utriusque sexus* », mais il est persuadé qu'il ne le fera pas, pour ne pas aller jusqu'au bout de son pouvoir et pour respecter une règle vénérable associée au maintien d'un ordre que le pape ne peut enfreindre (1).

Il en découle un troisième principe, c'est qu'en gouvernant l'Église, le pape doit respecter les droits des autorités inférieures. C'est son intérêt car le respect que l'on porte à ses subordonnés augmente celui que l'on a pour son autorité. C'est la raison même, car agir autrement serait transformer le corps de l'Église en un monstre dont la tête serait rattachée directement à la tête. C'est enfin l'intérêt public qui exige ce respect des droits de chacun (2). Godefroid de Fontaines trouve sans doute excessif de prétendre que les évêques tenant leur pouvoir directement de Dieu, ne puissent être destituées par le pape, Mais il proclame que le souverain pontife ne doit modifier qu'avec prudence la compétence des autorités qui lui sont subordonnées et dans le cas où l'intérêt public l'exige impérieusement. Usurper l'autorité d'une puissance inférieure, c'est porter préjudice à la communauté. Le pape peut sans doute, occasionnellement, priver une communauté de son droit d'élection, mais cette privation ne doit être que temporaire, elle ne peut prendre un caractère de régularité (3).

En somme, l'Église, telle que la considèrent Henri de Gand et Godefroid de Fontaines, est une unité organique et différenciée (4). Un pouvoir unique s'y exerce, mais par l'intermédiaire d'autorités subordonnées qui ont leurs droits propres, concourent avec lui, le soutiennent et l'enrichissent d'une vie complexe et touffue.

Godefroid de Fontaines nous a donné dans plusieurs questions une systématisation de cette conception « corporatiste » de l'Église.

> L'Église est une, dit-il, parce qu'elle a une seule tête, comme l'Église de Paris est une d'une unité particulière, parce qu'elle constitue un corps mystique c'est-à-dire une congrégation de personnes individuelles entre lesquelles s'établit une subordination à un membre principal tenant lieu de tête... Ainsi, l'Église universelle contient plusieurs membres ordonnés et solidaires dépendant les uns des autres et dépendant d'un membre principal qui est la tête et le guide : le pape... (5).

---

(1) Henri de Gand, *Quodlibet* VII, qu. 24.

(2) Id., *Quodlibet* X, qu. 1 à 4 ; VIII, qu. 24 ; Sermon de 1289 (Schleyer, *op. cit.*, p. 149).

(3) Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* X, qu. 17 (*loc. cit.*, t. IV, p. 392).

(4) Henri de Gand, *Quodlibet* I. qu. 35 « posuit deus membra et unumquodque in corpore sicut voluit. Quod si essent omnia unum membrum ubi corpus ? Nunc autem multa quidem membra : unum autem corpus... ».

(5) Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* XIII, qu. 5 (*loc. cit.*, t. V, p. 223).

L'Église est donc un ensemble de fonctions complémentaires et de conditions hiérarchisées sous la direction d'une autorité suprême. Le pape y jouit d'une place transcendante mais c'est une erreur de croire qu'il épuise tous les droits de l'Église, qu'il est seigneur et propriétaire unique de tous les biens ecclésiastiques. Il n'est pas possible de conférer un droit aussi exorbitant « à une personne individuelle séparée de l'ensemble de la communauté ». « *Tota ecclesia in communi hoc jus et dominium habet* ». Le pape est seulement son procureur. (1)

Que l'on ne s'indigne pas en disant que le pape tient son pouvoir du Christ et non de l'Église. Les évêques et les curés tiennent également leur pouvoir du Christ, ils n'en sont pas, pour autant, les maîtres des biens de leurs sujets. Pape, évêque et curé sont les guides imposés par Dieu pour exprimer et diriger la communauté-Église. Ils sont « de droit divin » les *représentants* de l'Église, chacun à sa place.

La plénitude de puissance dont jouit le pape correspond à l'étendue du ressort dans lequel s'exerce sa mission. Dans une curieuse question, qui peut prêter à des interprétations diverses, Godefroid se demande si un évêque particulier peut se permettre de condamner une proposition comme hérétique et il répond :

> On soutient que non, car la détermination et la définition de tout ce qui concerne une communauté quelconque, revient à la communauté tout entière, ou à la personne publique et commune qui commande et préside à la communauté. Mais les doctrines à condamner comme hérétiques intéressent toute la communauté des fidèles qui communient dans la même foi. Elles ne doivent donc être condamnées que par la communauté des fidèles tout entière, ou du moins par la communauté des prélats réunis à cet effet en concile, comme l'usage le voulait, ou par le pape seul... (2).

C'est appliquer à la définition des vérités de foi la formule proposée par saint Thomas pour définir le législateur humain. On pourrait l'interpréter comme un transfert audacieux du pouvoir doctrinal à la communauté. Il faut plutôt y voir une tentative de justification du caractère universel du pouvoir pontifical. Le pouvoir des évêques a beau, selon Godefroid, relever immédiatement de Dieu, il n'a ni la même étendue géographique, ni le même contenu que celui du pape, parce que la collectivité qu'il réduit à l'unité est moins compréhensive. Nous sommes loin de la conception luthérienne d'une église résumée dans sa plénitude dans la moindre des communautés chrétiennes. L'Église est « communauté des com-

(1) Id., *ibid.*
(2) Id., I, qu. 17 (*loc. cit.*, t. II, p. 40).

munautés », elle n'est parfaite que par leur intégration dans un ensemble universel. Dans chaque communauté, le prélat imposé d'en haut forme et achève le corps qu'il a mission de diriger, mais il fait vraiment corps avec lui. Godefroid exige que la collectivité donne son accord à la cession ou à la renonciation de charges d'un prélat. Il est de ceux qui ne croient pas à la validité de l'abdication de Célestin V faite sans le consentement exprès de l'Église ou de ses représentants (1).

Tels sont les traits principaux de la doctrine ecclésiastique esquissée par Henri de Gand et Godefroid de Fontaines. Tout à l'heure, nous trouvions sous la plume d'Henri des formules qui évoquaient celles de Gilles de Rome, celui dont on a fait le théoricien du droit pontifical le plus absolu, maintenant nous trouvons nos deux théologiens, au début d'une chaîne qui nous mène à Jean de Pouilli, aux théories conciliaires des pères de Constance et de Bâle, et à Bossuet lui-même.

Lorsqu'on relit le célèbre *Sermon sur l'Unité de l'Eglise*, si respectueux « des anciens docteurs de Paris, que l'on pourrait nommer avec honneur » on croit entendre les deux maîtres régents du XIII^e siècle :

> Selon cet ordre admirable, toute la nature angélique a ensemble une immortelle beauté, et chaque troupe, chaque chœur des anges a sa beauté particulière inséparable de celle du tout. Cet ordre a passé du ciel à la terre ; et je vous ai dit d'abord qu'outre la beauté de l'Église universelle qui consiste dans l'assemblage du tout, chaque église, placée dans un si beau tout avec une justesse parfaite a sa grâce particulière.

Et plus bas :

> Nos anciens docteurs de Paris ont tous reconnu d'une même voix, dans la chaire de saint Pierre, la plenitude de la puissance apostolique. C'est un point décidé et résolu ; mais ils demandent seulement qu'elle soit réglée dans son exercice par les canons, c'est-à-dire par les lois communes de toute l'Église, de peur que, s'élevant au dessus de tous elle ne détruise elle-même ses propres décrets. Ainsi le mystère est étendu : Tous reçoivent la même puissance, et tous de la même source, mais non pas tous en même degré ni en même étendue.

Nous nous en voudrions de continuer la citation. Dans la belle prose de Bossuet, c'est l'ample éloquence d'Henri de Gand et la raisonnante dialectique de Godefroid de Fontaines qui trouve un dernier écho.

---

(1) Id., XII, qu. 4 (*loc. cit.*, t. V, p. 96, 98 « Cum totus populus jus habeat in isto ad hoc quod talis praelatus legitime cedat, consensus populi vel alterius praelati superioris a quo iste praelatus inferior curam populi suscepit vice ipsius populi est merito requirendus... ». On remarquera le « vice ipsius populi » employé dans le sens de représentation Godefroid met sur le même plan le fait d'avoir la « curam populi » et d'agir « vice ipsius populi ». Il s'inspire à cet égard des formules thomistes.

## CONCLUSION.

Godefroid de Fontaines et Henri de Gand ne sont pas des spécialistes de la philosophie politique. Les vues qu'ils nous livrent sur ce sujet sont décousues et fragmentaires. Elles n'en constituent pas moins un incomparable témoignage en nous permettant de mieux comprendre une époque de transition.

Transition *dans le domaine philosophique.* Henri et Godefroid sont les porte-paroles d'un monde intellectuel qui hésite entre les traditions de l'augustinisme et les sollicitations de l'aristotélisme.

Ceux qui, tel Henri de Gand, se rangent du côté de la tradition, ne veulent pas perdre le bénéfice des lumières nouvelles que le monde savant doit au maître grec. Ils adoptent ses méthodes, ils reconnaissent la pertinence de ses observations, ils lui opposent souvent les enseignements de la révélation, mais acceptent volontiers de considérer sa morale et sa politique comme le dernier mot de la sagesse humaine positive. Ils ont beau se dire augustiniens, ils ont déjà dépassé l'augustinisme traditionnel d'un saint Bonaventure. Ils vivent dans un autre climat intellectuel.

Ceux qui, tel Godefroid de Fontaines, épousent, sans arrière-pensée, l'aristotélisme entendent se défendre contre les déformations que l'averroïsme lui a imprimés. Ils condamnent le naturalisme mécanique des « artiens », et le déterminisme qui leur paraît ruiner la notion chrétienne de Providence. Ils ont beau déplorer les condamnations de 1277, ils s'en inspirent indirectement, en nuançant leur enthousiasme aristotélicien de maintes réserves.

Henri et Godefroid préparent lentement les ruptures que consacreront les générations suivantes ; le second confirmant en le durcissant l'aristotélisme thomiste, le premier ouvrant les voies à Scot et à Ockham, en cantonnant l'aristotélisme dans le domaine de la physique pour rendre à la métaphysique chrétienne sa pureté originelle, mais l'un et l'autre marquent le moment où cette rupture est encore imperceptible, et malgré la divergence de leurs métaphysiques ils se trouvent d'accord sur la plupart des conclusions qui inspirent leur politique pratique : valeur objective de l'ordre universel, réduction de toute réalité sociale aux lois qui l'expriment, valeur de l'enseignement aristotélicien pour la définition de l'ordre humain.

Henri de Gand et Godefroid de Fontaines représentent ainsi, chacun à leur manière un essai de synthèse entre les vieilles traditions de la faculté de théologie de Paris et les jeunes audaces de la faculté des arts,

qui, en dépit des condamnations qui ont jeté la suspicion sur ses travaux entend continuer son œuvre d'interprétation positiviste d'Aristote.

***

Transition *dans l'ordre politique.* Henri et Godefroid sont les témoins d'un monde en pleine mue. L'ordre féodal des principautés seigneuriales y règne, parallèlement à l'ordre corporatif des communes urbaines. L'un et l'autre appartiennent à l'une des contrées où l'opposition est la plus tranchée.

L'un et l'autre doivent aux principes de l'ordre corporatif urbain, dont ils ont l'expérience directe, le plus clair de leur philosophie sociale : théorie de l'autorité collective opposée au vieux contrat individuel d'allégeance, principe de l'impôt public, primat du bien commun. Mais, tandis qu'Henri de Gand croit pouvoir intégrer les nouvelles réalités corporatives dans la hiérarchie traditionnelle de principautés qui était l'idéal de l'Europe féodale et chrétienne, Godefroid appelle déjà de ses vœux la naissance des futures *communautés d'estats* dont le xiv[e] siècle se fera le champion. En ce domaine, c'est Godefroid de Fontaines qui annonce les théories constitutionnelles d'un Ockham.

***

Transition dans *l'ordre ecclésiastique* enfin. Henri et Godefroid assistent aux progrès de la centralisation au sein de l'Église et à l affirmation, chaque jour plus accentuée, de l'absolutisme pontifical. Ils représentent, l'un et l'autre, la réaction épiscopalienne contre les privilèges qui réduisent l'autonomie et la compétence des ordinaires. Ils plaident pour l'origine divine immédiate du pouvoir des curés et des évêques. Il critiquent respectueusement la doctrine de la plénitude de puissance pontificale et cherchent à lui fixer des limites. Les discussions déférentes et soumises qu'ils instituent à ce sujet sont à l'origine de tout un mouvement, dont les outrances s'opposeront sans doute à leur prudence mais qui aboutira aux théories conciliaires de la fin du xiv[e] siècle. Sous une autre forme c'est la conception corporative d'un univers constituant une vaste communauté d'estats qu'ils ébauchent dans leur théorie de l'Église. Ils se font les défenseurs des droits naturels des principaux « estats » de l'Église en face d'une centralisation dont ils redoutent le développement.

***

Ils n'ont pas vécu assez longtemps pour assister aux événements qui infléchiront définitivement la courbe des événements.

Ils vivent sous le prince qui fondera le premier des États modernes et ils font encore mal la différence entre l'autorité naissante et la vieille autorité seigneuriale. Ils soupçonnent pourtant déjà que le principe d'une autorité publique gouvernant pour le commun profit se substitue à celui de la domination patrimoniale.

Ils vivent sous un prince qui cristallisera l'opposition de l'État moderne aux empiètements de l'Église, et ils restent encore fidèles à l'idéal d'une hiérarchie impeccable de princes et d'évêques gouvernant chacun dans leur sphère, sous le haut contrôle du souverain pontife. Ils songent seulement à limiter l'autorité de celui-ci mais n'en contestent pas le principe.

Ils partagent l'enthousiasme patriotique de leurs communes, flamandes ou wallonnes, mais ne soupçonnent pas la profondeur des dissenssions sociales que dissimule leur apparente unité et ne semblent pas prévoir les explosions qui amèneront, au XIVe siècle, le triomphe des communautés de métiers dans toutes les villes des Pays-Bas et l'affirmation définitive de leur autonomie nationale. Ils formulent pourtant avec vigueur quelques-uns des principes qui inspireront leur action.

Témoins d'un monde en pleine évolution, ils en trahissent les hésitations. Mais leur mérite est d'avoir, chacun à sa manière, essayé de dégager des réalités éphémères et fluctuantes de la vie politique où ils étaient engagés, les données permanentes de toute politique chrétienne. Leur enseignement sur ce point prend d'autant plus de valeur que l'on perçoit mieux la portée relative des institutions sur lesquelles il se fonde. Les formes politiques varient, les principes restent. Mieux que des théories utopiques et désincarnées, les controverses engagées par Godefroid et Henri sur des problèmes d'une brûlante actualité, nous permettent d'entrevoir la grandeur des enseignements que le christianisme a constamment essayé d'adapter aux réalités changeantes de l'évolution européenne.

G. de Lagarde.

# LE SERMON SUR LA ROYAUTÉ DU CHRIST

## AU MOYEN AGE

Les sermons médiévaux sont innombrables et la plupart d'entre eux sont inédits. Si les *artes praedicandi* qui exposent la théorie de la prédication ont déjà fait l'objet d'inventaires à peu près exhaustifs (1), il n'en est pas de même pour les sermons. Cette littérature immense et touffue, dispersée en des manuscrits souvent volumineux, ne peut encore être étudiée dans son ensemble. L'une des méthodes qui permettent actuellement de l'aborder consiste à analyser un sermon en particulier sous toutes les formes qu'il a reçues au cours de son évolution. A cet effet, j'ai choisi le sermon sur la royauté du Christ : cet exemple permet de contribuer non seulement à l'examen de quelques problèmes littéraires, mais à l'histoire d'une doctrine. L'idée de la royauté du Christ avait sa place au moyen âge dans l'enseignement de la théologie et du droit, et elle n'est pas restée sans influence sur les conceptions politiques (2). Était-elle présente, et avec quelle signification, dans la prédication? A cette question répondra l'histoire du sermon qui eut pour thème les paroles du prophète Zacharie que S. Mathieu a insérées dans le récit évangélique de l'entrée du Christ à Jérusalem : *Ecce rex tuus venit tibi mansuetus sedens super asinam* (3).

---

(1) H. Caplan, *Mediaeval artes praedicandi : A hand-list*, Cornell Studies in classical philology, XXV, 1934 ; *Mediaeval Artes praedicandi*, ibid., XXVI, 1936. Th. M. Charland, O.P., *Artes praedicandi*, Paris-Ottawa, 1936, p. 21-106.

(2) Qu'on me permette de renvoyer à ce que j'ai dit ailleurs sur ce sujet, en attendant une étude d'ensemble : *La realiza de Jesu Cristo en las obras de S. Tomás*, *Ciencia Tomista*, LIX (1940), p. 144-156 ; *L'idée de la royauté du Christ dans les lettres des papes du XIII*e s, *Revue historique du droit*, XXI (1942), p. 112-120 ; *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII*e s., Paris, 1942, p. 98-105 ; *L'idée de la royauté du Christ au XIII*e *siècle*, dans *L'année théologique*, V (1944), I.

(3) *Mt.* XXI, 5 ; cf. *Zach.*, II, 9.

## I. — Les origines.

Le sermon sur l'entrée du Christ à Jérusalem apparaît en Orient dès le v^e siècle à la suite de l'institution de la procession des Rameaux (1). Il ne contient souvent à cette époque que de simples allusions à la di gnité royale du Christ (2) ; mais celle-ci y reçoit parfois quelques déve loppements doctrinaux. La royauté du Christ est alors considérée sous trois aspects, qu'on peut appeler trinitaire, sotériologique et ecclésio logique : le Christ est roi comme Fils de Dieu et égal à son Père (3), com me rédempteur et vainqueur de Satan (4), comme époux de l'Église (5). Peu à peu, un parallèle est établi entre l'entrée du Christ à Jérusalem et l'arrivée de l'empereur (6) : le contraste entre l'appareil fastueux dont s'entoure le basileus et l'humilité dont le Christ a fait preuve donne l'oc casion d'exhorter les fidèles au mépris des biens temporels (7). Nous avons déjà là tous les éléments essentiels que nous retrouverons dans les sermons du moyen âge latin.

En Occident, la péricope de S. Mathieu qui rapporte l'entrée du Christ à Jérusalem et qui contient le texte de Zacharie *Ecce rex tuus* apparaît tout d'abord parmi les lectures du temps de l'Avent : le comes espagnol du VII^e s. l'assigne au 3^e dimanche de l'Avent (8) ; on la trouve indiquée pour le 1^er dimanche dans plusieurs livres liturgiques romains du VIII^e siè cle et, à partir du IX^e, dans tous les manuscrits qui représentent l'usage li turgique de Rome et de l'empire d'Occident (9). Par contre, l'attribution de cette péricope au dimanche des Rameaux est moins universellement

---

(1) Sur l'origine et l'évolution de la liturgie des Rameaux en Orient, puis en Oc cident, cf. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, Amay, s. d., p. 158-161.

(2) PSEUDO-ATHANASE, *P.G.*, 26, 1309-1314 ; 28, 160-186, 1023-1034, 1133-1148 THÉOPHANE CERAMEUS attestera au XII^e s. la persistance de ce thème de prédication

(3) *Rex verus ex vero rege*, PSEUDO-MÉTHODE, *P.G.*, 18, 383-398 ; même texte dans PSEUDO-CHRYSOSTOME, *P.G.*, 59, 703-708.

(4) *Ibid.*

(5) PSEUDO-EPIPHANE, *P.G.*, 43, 424-428.

(6) PROCLUS DE CONSTANTINOPLE († 447), *P.G.*, 65, 771-778. S. CYRILLE D'ALEXAN DRIE (444), *P.G.*, 77, 1049-1072, reproduit par EULOGE D'ALEXANDRIE († 607), *P.G.* 86, II, 2913-2938.

(7) PSEUDO-CHRYSOSTOME, *P.G.*, 61, 715-720 ; LÉON LE SAGE († 911), *P.G.*, 107 67 ; MICHEL ACOMINATOS (XII^e s.), *P.G.*, 140, 323-330 ; GRÉGOIRE PALAMAS (XIV^e s.) *P.G.*, 151, 183.

(8) Ed. G. MORIN, *Liber comicus*, Maredsous, 1893, p. 7.

(9) Tableau comparatif des manuscrits dans S. BEISSEL, *Entstehung der Perikopen des rōmisches Messbuches*, Fribourg-en-Br., 1907, p. 140-165.

répandue ; on ne voit guère figurer ce jour là cette péricope que dans les livres carolingiens (1). A cette lecture d'évangile correspond, au début de l'office canonial du 1er dimanche de l'Avent, un invitatoire inspiré des paroles de Zacharie : *Ecce venit rex, occurramus obviam salvatori nostro* (2). Cet évangile et cet invitatoire ne fourniront pourtant que bien plus tard un thème à la prédication : jusqu'au XIIe siècle, les homéliaires ne comportent, pour commenter cet évangile, que des extraits des Pères ; les uns sont empruntés à des écrits ne se rattachant pas directement à cette péricope (3), d'autres sont des explications littérales ou allégoriques du texte de S. Mathieu et contiennent peu de développements sur la royauté du Christ (4). Du moins ces textes entretiennent-ils la tradition doctrinale qui reconnaît au Christ un véritable pouvoir royal : le Christ exerce ce pouvoir en libérant l'homme de l'empire que par le péché, il a conféré à Satan sur son libre arbitre (5).

Au XIIe siècle, la prédication s'affranchit de l'habitude de ne lire que des homélies des Pères. Le verset *Ecce rex* apparaît alors en même temps comme thème de méditation (6) et comme sujet de sermon. Il est intéressant de constater que la prédication reste liée aux autres manifestations de la vie chrétienne, au culte liturgique comme à la dévotion privée ; au XIIIe siècle, elle sera également en relation avec l'enseignement scolastique. Les paroles de Zacharie servent de thème à un sermon

---

(1) Cf. *ibid.*, p. 174.

(2) *Antiphonaire de Compiègne*, *P.L.*, 78, 726 ; antiphonaire monastique reproduit dans *Paléographie musicale*, t. IX, Tournai, 1906, pl. 1. Cf. A. MAUSER, *Christus Königszüge im römischen Adventgottesdienst*, dans *Heilige Ueberlieferung, Festgabe Herwegen*, Münster in W., 1937, p. 124-135.

(3) Par exemple aux MORALIA IN EZECHIELEM de S. Grégoire, dans le ms. Orléans 175 (Xe s., Fleury) ; au f. 55, en marge d'un passage du texte de S. Grégoire, une main du XIVe siècle a ajouté le début de la péricope évangélique sur laquelle ce texte devait servir d'homélie.

(4) Dans l'homéliaire d'Alain de Farfa, qui fut composé vers 750 et qui fournit tant de lectures aux homéliaires des IXe-XIIe s., on trouve, pour commenter Mt. XXI, le dimanche des Rameaux, un extrait de S. JÉROME, *In Mt.*, l. III, c. 21, v. 1-14, *P.L.*, 26 152-155, cf. E. HOSP, *Il sermonario di Alano di Farfa*, *Ephemerides Liturgicae*, LI, (1937), p. 224. L'homéliaire dit de Paul Diacre (vers 780) donne, pour le IVe dimanche avant Noël, un fragment de l'*Opus imperfectum in Mathaeum, XXXVII*, *P.G.*, 56, 834-838, cf. F. WIEGAND, *Das Homiliarium Karls des Grossen*, Leipzig, 1897, I, n. 2, p. 18 ; pour le dimanche des Rameaux, un extrait de S. BÈDE, *Homelia XXIII*, *P.L.*, 94, 121-125, cf. WIEGAND, I, n. 97, p. 35.

(5) Cf. en particulier le passage de l'*Opus imperfectum* qui, de l'homéliaire de Paul Diacre, passa dans tant d'autres compilations.

(6) ARNAUD DE BONNEVAL, *P.L.*, 184, 741-742 (= *P.L.*, 189, 1733).

de la collection de Geoffroy Babion (1) : l'auteur y mentionne à peine la royauté du Christ. Il en est de même dans un sermon de Maurice de Sully († 1197) (2). Pierre Comestor († 1179) (3) et un prédicateur anonyme (4) font déjà allusion à la signification précise du titre de roi reconnu au Christ dans le thème. Un sermon du cistercien Hermann de Reun développe le thème en se servant de la terminologie psychologique et mystique plutôt que du vocabulaire politique (5). La même tendance se manifeste dans un sermon monastique inséré parmi les *Miscellanea* d'Hugues de Saint-Victor (6). La prédication n'est pas encore un commentaire littéral sur les paroles de l'évangile. D'ailleurs, à cette époque où elle n'a pas encore le caractère populaire qu'elle revêtira de plus en plus, le thème est bien souvent fourni par l'invitatoire de l'office : *Ecce venit rex*. C'est le cas pour les sermons de deux abbés cisterciens, Serlon de Savigny († 1158) (7) et Guerric d'Igny († 1151) (8), et pour plusieurs sermons anonymes. Dans la plupart d'entre eux, il est fait à peine allusion à la dignité royale du Christ (9) ; dans quelques-uns, cependant, les idées sur ce point apparaissent plus précises, et on commence à les voir exprimées en langage féodal. Le Christ, explique un prédicateur anonyme, est venu combattre Satan comme en une bataille rangée :

> *Ecce venit rex*... Terrena Hierusalem, fratres, locus est Deo carus quem Deus prae aliis elegit... Haec Hierusalem terrena figurat caelestem quam Deus in prima creatione firmaverat, sed casu angelorum,

---

(1) Publié sous le nom d'Hildebert de Lavardin, *P.L.*, 171, 485-491, abrégé dans A.-B. Caillau, *S. Augustini operum supplementum II*, Paris, 1842, App., n. 32, p. 117-118, développé dans *P.L.*, 208, 827-832.

(2) Ms. B. N. lat. 2949, f. 41v-44. Noter cependant que dans un sermon général sur l'Avent, Maurice de Sully établit un parallèle assez étroit entre l'avènement du Christ et l'avènement d'un roi temporel, ms. B.N., 2949, f. 86-86v.

(3) Ms. B.N. 2951, f. 67-67v. Sur l'attribution à P. Comestor, cf. Hauréau, *Notices et Extraits*, Paris, 1890, I, 164.

(4) Ms. B.N. 2860, f. 69v.

(5) Ms. Graz 94 (Reun Stift). f. 258v-261. Même tendance chez les prédicateurs bénédictins dont j'ai signalé d'ailleurs les fréquentes allusions à la royauté du Christ, *Prédicateurs bénédictins aux XIe et XIIe s.*, *Revue Mabillon*, XXXIII, (1943), p. 62 et 66.

(6) L. III, tit. 35, *P.L.*, 177, 655-656.

(7) Ed. B. Tissier, *Bibliotheca patrum cisterciensium*, VI, Bonnefont, 1664, 125-126.

(8) *Serm. II*, *P.L.*, 183, 14-17.

(9) Mss. B.N. 2944, f. 59-61 (= Avignon, 593, f. 2) ; 6674, f. 82-83 ; 14470, f. 167v-168 (= 14593, f. 53, 12420, f. 107v-108) ; 16463, f. 154v-155 ; 3495, f. 185v-187v ; 3824, f. 78v-79 ; tous ces mss sont du XIIe s. ou de la 1e moitié du XIIIe.

qui nunc daemones vocantur, imminuta fuit, quam diminutionem volens Deus per hominem restituere Adam et Evam condidit. Quam creaturam adversarius Dei diabolus destruere semper laborabat. Diabolus enim est rex Babylonis Christo regi contrarius et oppositus qui, in quantum potest, Hierusalem impugnat, quam pugnam et dissentionem figurat dissentio et pugna quae visibiliter inter Hierusalem et Babylonem erat. Isti reges, scilicet Christus et diabolus, quia de ampliatione suae civitatis pugnant, milites suos per quos fit pugna signant quibus se ad invicem discernant, et hoc fit similitudine pugnantium bello aliquo. Exercitus Christi signo crucis quod in corde geritur signatur in signo contritionis et humilitatis ut a commilitonibus suis cognoscatur. E contra diaboli exercitus signa sua habent : superbiam, cupiditatem, carnis delectationem. Haec signa callidus hostis suadet assumere et Christi signa derelinquere. Quod etiam in Christo rege nostro eum voluisse scriptum testatur dicens : *Astiterunt reges terrae etc...* (1), et quod sequitur de Christo et suis : *Dirumpamus vincula etc...* (2). Iugum servitutis et molestiae vincula a se proicierunt patriarchae, prophetae et apostoli regique suo firma fide adhaeserunt : non enim signa sui regis deposuerunt in bello ... (3).

Le Fils de Dieu, explique Guiard de Laon († 1247), a été armé chevalier dans le sein de la Vierge Marie :

... Siquidem armavit se rex noster in sacrario beatae Virginis ut in armis nostrae fragilitatis ictus susciperet passionis.Unde in libro SAPIENTIAE V : *Accipiet armaturam zelus illius et armabit creaturam* (4). Contra morem mundanorum militum, quod infirmum erat in eo ictibus exposuit, quod divinum abscondit... Cinxit igitur se rex noster in carcere nostrae paenalitatis ut solveret nos a vinculis iniquitatis et nos sibi colligaret vinculis caritatis. Venit rex ut armatus de tuo te suum militem invitet ad praelium quo processit, secundum quod dicit ECCLESIASTES II : *Quis est homo ut sequi possit regem factorem* (5), scilicet Verbum incarnatum factor et rex noster ... (6).

Ainsi s'élabore peu à peu le sermon médiéval. Le sujet se précise : le sermon cesse d'être un commentaire de tout le récit raconté par la péricope évangélique pour devenir l'explication littérale de la phrase essentielle de cet évangile, celle qui doit rester fixée dans la mémoire des fidèles. L'expression s'inspire de plus en plus des conceptions et du

(1) *Ps.*, II, 2.
(2) *Ps.* II, 3.
(3) Ms. B.N. 5568, f. 22v-23 (1e moitié du XIIIe s.) ; idées analogues, mais moins développées, dans un autre sermon de la même époque, ms. Ste-Geneviève, 1416, f. 37.
(4) *Sap.*, V, 18.
(5) *Eccle.*, II, 12.
(6) Ms. B.N. 15959, f. 14-15.

langage populaires. Fidélité à l'esprit de la liturgie, souci d'adaptation à l'auditoire : à ces deux conditions, le sermon médiéval restera, au cours de son progrès ultérieur, tout à la fois traditionnel et original.

## II. — Le XIIIe siècle.

Au XIIIe siècle, la dialectique prend le pas sur les autres arts libéraux. Son influence devient prédominante dans tous les domaines du savoir chrétien : théologie, exégèse, science liturgique, rhétorique sacrée. Tandis que les *artes praedicandi* antérieurs concernaient les conditions juridiques et les dispositions morales requises pour qu'on prêche avec autorité et avec fruit, ceux qu'on écrit à partir du XIIIe siècle prescrivent des procédés d'argumentation et soumettent à des règles logiques « l'invention » et l'« élocution ». La méthode oratoire évolue dans le sens d'une complexité croissante. A en juger d'après les théories et dans l'abstrait, la prédication semble devenir un jeu de concepts et n'avoir d'autre but que de faire sonner des mots. Le P. Charland, après avoir analysé les principes spéculatifs qui régissent l'art de prêcher, n'a pu se défendre contre une impression défavorable (1). L'application de ces principes dans la pratique justifie-t-elle ce jugement sévère? Le P. Charland a surtout étudié des *artes praedicandi* datant de la fin du XIIIe siècle à la fin du XVe, et ceux qu'il a édités sont du XIVe siècle. Cette époque tardive est la seule qui ait fait jusqu'à présent l'objet de recherches précises et vastes. G.-R. Owst, en deux ouvrages très documentés sur la prédication médiévale, a volontairement limité son enquête aux sources anglaises des XIVe et XVe siècles (2). Si l'on compare entre elles, cependant, les dates et les provenances des *artes praedicandi* et des manuscrits qui les conservent, on constate que la diffusion de ces traités a correspondu au développement de la vie universitaire : comme celle-ci, ils jouirent d'une grande faveur au XIIIe siècle en France, au XIVe en Angleterre, au XVe en Allemagne et en Italie (3).

Or, c'est au XIIIe siècle et en France que la scolastique a connu son plus bel épanouissement. C'est donc à cette époque et à Paris qu'il convient d'étudier la prédication, si on veut la juger d'après les témoignages

(1) *Op. cit.*, p. 224-226.

(2) *Preaching in mediaeval England. An introduction to sermon manuscripts of the period c. 1350-1450*, Cambridge, 1926 ; *Literature and pulpit in mediaeval England*, Cambridge, 1933.

(3) Même conclusion dans Charland, 110.

qui la représentent le plus fidèlement. C'est également au XIII[e] siècle que se généralise l'usage de prêcher deux fois par an sur le thème *Ecce rex*. Les *artes praedicandi* recommandent, d'ailleurs, de s'inspirer le plus possible de la lettre de l'évangile et non des textes liturgiques qui modifient parfois le texte de l'Écriture Sainte (1). Pourtant, on demeure attaché, et c'est ce qui importe, à l'esprit de la liturgie, et particulièrement à la signification de la période et du jour où l'on prêche. Cette préoccupation apparaît, par exemple, dans le traité où Guillaume d'Orchuelles, vers 1215, s'efforce de résoudre dialectiquement les contrariétés apparentes de la liturgie (2).

Le sermon sur le thème *Ecce rex* est donc fréquent au XIII[e] siècle. Voici, dans un ordre à peu près chronologique, les témoins que j'ai pu examiner. La plupart de ces sermons furent prononcés en France. Plus de la moitié d'entre eux sont anonymes dans les manuscrits et il n'a pas été possible d'en déterminer les auteurs ni les dates. En l'absence de ces précisions de pure érudition, les textes gardent toute leur valeur de documents pour l'histoire du genre oratoire et des idées sur la royauté du Christ. Quelques-uns de ces sermons sont universitaires ; la plupart, même s'ils s'adressaient d'abord à des clercs, ont été prêchés devant le peuple. Le grand nombre des manuscrits qui les conservent atteste la diffusion de ces textes et des idées qu'ils contiennent. (3)

1. Prévostin, † v. 1210, ms. Arsenal 543, f. 204 (Rameaux).
2. Hugues de Saint-Cher, O.P., v. 1235-1240, ms. B.N. 15946, f. 1-1*v*. (Avent).
3. Eudes de Châteauroux, v. 1238-1245, ms. B.N. 15955, f. 87v-88v (Rameaux).
4. Jean de la Rochelle, O.M., † 1245, mss. B.N. 15940, f. 225, N. Acq. 473, f. 53 (Avent).

---

(1) Cf. Charland, 114.

(2) *Sed quaeritur quare prima dominica adventus legitur illud evangelium quod ad passionem pertinere videtur, scilicet* : Cum appropinquasset Jhesus Hierusalem.... (Mt. XXI, 1). — *Ad quod dicendum quod illud evangelium narrat illam processionem quae facta est Domino venienti Hierusalem. Illa autem processio figura est illius processionis quae fiet in die iudicii quando occurrent omnes electi Domino venienti ad iudicium...* (I Thess., IV, 14). *Quia vero de utroque adventu solemnizat ecclesia, ideo tali die legitur illud evangelium, Summa de sacramentis*, ms. BN., 17501, f. 142v-143. De même dans B. N. 3454, f. 108 et f. 112.

(3) L'indication de chaque sermon sera précédée d'un numéro d'ordre qui servira ensuite de sigle dans les références. — A cette liste pourraient s'ajouter d'autres témoins, par exemple Bordeaux 298, f. 6 ; Marseille, 394, f. 1, ; Avignon, 65, f. 7 ; 596, f. 23-23v ; Cambridge, Gonville and Caius College 444, f. 1 ; 362 II, f. 1-6, Peterhouse 109, f. 1 ; Peterhouse 135, f. 1 ; Bruges, 291, f. 1 (Jean Balétrier, O.P., † 1260) ; 288, f. 1 ; 284, f. 169v-170 ; 222, f. 116v-118.

5. Guillaume d'Auvergne, † 1249, ms. B.N. 15959, f. 9v-10 (Avent).
6. Guillaume Pérault, O.P., † v. 1260, ms. Reims, 583, f. 1-6v, éd. parmi les œuvres de Guillaume d'Auvergne, Paris, 1674 t. II, p. 159-165 (Avent).
7. Guillaume Pérault, ms. Reims 583, f. 78-78v, éd. citée, t. II, p. 241-242 (Rameaux).
8. Guibert de Tournai, O.M., v. 1260, ms. Troyes, 823,f. 3v-5v, Vat. Lat. 812, f. 6-11 (Avent).
9. Guibert de Tournai. ms. Troyes 823, f. 76v-78v, Vat. Lat. 812, f. 187-192v (Rameaux).
10. Anonyme, ms. B.N. 15971, f. 213 (Recueil de Pierre de Limoges), v. 1260. (Avent).
11. Nicolas Byart, O.P., v. 1261, mss. B.N. 13579 f. 15-17v, 12419, f. 65, 15383, f. 8, 3556, f. 6v (Avent) ; 18081, f. 89v (Rameaux) ; 15959, f. 18, N.Acq. 373, f. 81 (sans rubrique).
11*bis*. S. Bonaventure, éd. Quaracchi, t. IX (1901), p. 38-39 (Avent).
12. S. Thomas d'Aquin, O.P., v. 1270, ms. Soissons 125, f. 84-87 (1). (Avent).
13. Gérard de Liège, O.P., 1270, ms. B.N. 16483, f. 13v-14v (Avent).
14. Gérard de Reims, O.P., 27 nov. 1272, ms. B.N. 16481, f. 24-25v (Avent).
15. Gilles de Liège, O.P., v. 1272, ms. B.N. 16481, f. 29-29v (Avent).
16. Geoffroy de Beaulieu, O.P., v. 1272, ms. B.N. 16487, f. 27v-29 (Avent).
17. Thibaud de Clairvaux, O. Cist., v. 1274, ms. B.N.14952, f. 1-4v (Avent).
18. S. Albert le Grand, O.P., † 1280, éd. Borgnet, Paris 1891, t. XIII, p. 3-6 (Avent).
19. Pierre de Saint-Benoît, O.M. (?), mss. B.N. 16508, f. 6v-7v, Reims 585, f. 14-15 et 60v-61v (Avent).
20. Laurent d'Orléans, O.P., ms. B.N. fr. 939, f. 108-110, sermon en français (Rameaux).
21. Anonyme, éd. sous le nom de S. Thomas par Uccelli, *S. Thomae sermones quadragesimales*, Monreale 1872, p. 136-144, et par Raulx, *S. Thomae opuscula*, Bar-le-Duc, 1881, t. I, p. 400-406 (Rameaux).
22. Anonyme, éd. sous le nom de S. Thomas par Raulx, *op. cit.*, t. I, p. 4-5. (Avent).
23. Anonyme, mss. B.N. 3295, f. 146-151, Mazarine 1042, f. 1-6v,Avignon 65, f. 1-4, Toulouse 318, f. 1 ; recueil dominicain (Avent).
24. Anonyme, ms. B.N. 18195, f. 120-123v, édité plus bas, p. 177-179 (Rameaux).
25. Anonyme, ms. B.N., 3736, f. 1-1v, édité plus bas, p. 179-180 (Avent).
26. Anonyme, ms. B.N. 15962, f. 3-4 (Avent).
27. Anonyme, mss. B.N. 17518, f. 46-50, 14960 f. 1 (Avent).
28. Anonyme, ms. B.N. 14965, f. 3-5v (Avent).

---

(1) J'ai préparé l'édition de ce sermon pour la *Revue Thomiste*.

29. Anonyme, ms. B.N. 3740, f. 109-111v (Avent).
30. Anonyme, ms. B.N. 698, f. 2-3v (Avent).
31. Anonyme, ms. Mazar. 1043, f. 182v-184 (Avent).
32. Anonyme, ms. Ste Geneviève 2785, f. 158-158v (Rameaux).
33. Anonyme, ms. Ste Geneviève 2785, f. 174 (Rameaux).
34. Anonyme, ms. Reims 586, f. 87-88, B.N. 2944, f. 120v-122v (Rameaux).
35. Anonyme, ms. B.N. 3728, f. 3 (Rameaux).
36. Anonyme, ms. B.N. 3824, f. 78v-81. (Avent).
37. Anonyme, ms. B.N. 15669, f. 77 (Avent).
38. Anonyme, ms. B.N. 16499, f. 173v-175 (Rameaux).
39. Anonyme, ms. B.N. 16511, f. 62v-63 (Avent).
40. Anonyme, mss. B.N. 18183, f. 18-22, 16507, f. 374 (Avent).
41. Anonyme, ms. Troyes 1263, f. 13-14v. (Avent).
42. Anonyme, ms. B.N. 18190, f. 189 (Avent).
43. Anonyme, ms. Troyes 1263, f. 81-83 (Rameaux).
44. Anonyme, ms. Troyes 1965, f. 253-259v (Rameaux).
45. Anonyme, ms. Troyes 1965, f. 116-122v (Avent).
46. Anonyme, ms. Troyes 1965, f. 96v-97 (Rameaux).
47. Jean d'Ardembourg (?), O.P., † 1296, ms. B.N. 3565, f. 105-106. (Rameaux).
48. Jacques de Voragine, O.P., † 1298, éd. *Sermones*, s.l., 1533, sans foliation (Avent).
49. Jacques de Voragine, éd. citée (Rameaux).
50. Guillaume de Mailly, O.P., † v. 1300, mss. B.N. 16499, f. 2v-4, 16475, f. 5-8, 16474, f. 8v-10v, 15956, f. 12-13v, 14961, f. 428 (Avent).
51. Garin (?), ms. B.N. 1750, f. 86v (Avent).
52. Nicolas d'Hacqueville, O.M., ms. Reims 589, f. 1-4v, éd. Paris, 1517, sans fol. (Avent).
53. Anonyme, ms. B.N. 14961, f. 156v-157v, recueil de Jean d'Aunay (Avent).
54. Anonyme, ms. Troyes 1424, f. 1-4v, recueil de Guillaume d'Orgelet. (Avent).
55. Anonyme, ms. Arsenal, 541, f.1, recueil de Jean Champenel. (Avent).

## I. Procédés littéraires.

1. La Composition. — La composition des sermons est entièrement déterminée par le sujet lui-même. Les prédicateurs sont tenus à expliquer le thème, mais ils jouissent d'une grande liberté dans la façon d'appliquer cette règle : les uns développent tous les mots du thème, d'autres divisent celui-ci en groupes de mots : d'autres enfin se contentent de commenter les premiers mots ;

> *Ecce rex*... ubi primo ostenditur per adventum huius regis illuminata doctrina *ecce*, illimitata potentia *rex*, appropriata praesidentia *tuus*, accelerata praesentia *venit*, collata beneficia *tibi* (27),

Venientis propinquitas *ecce*, dignitas *rex*, liberalitas *tuus*, utilitas *tibi*, benignitas *mansuetus* (**55**).

1° excitat nos Propheta admirationem *ecce*, 2° ponit quaedam notanda circa adventum *rex tuus etc...* (**10**).

Advenientis propinquitas *ecce*, sublimitas *rex*, utilitas *venit tibi*, mansuetudo *mansuetus* (**6**).

Les prédicateurs usent de la même liberté dans la présentation de chacune des parties du sermon. Le *thème* est immédiatement introduit et justifié. Les uns font appel pour cela à l'Écriture Sainte : ils donnent soit la référence à Zacharie, soit, plus souvent, la référence à S. Mathieu, en signalant que cette péricope est l'évangile du jour : *Haec verba leguntur in evangelio hodierno*, Mt. XXI, *et sumpsit ea de prophetia Zachariae IX quando sancti patres expectantes redemptorem....* (**31**). D'autres, non contents de donner les références bibliques, situent cette lecture d'évangile dans l'ensemble de l'office du jour et justifient l'utilisation liturgique de cette péricope :

Verbum istud legitur in evangelio quod legitur hodie secundum consuetudinem aliquarum ecclesiarum et competit adventui Domini... (**5**).

Verba ista scripta sunt originaliter Zach. IX ubi dicitur : *Exulta satis filia Sion*, et leguntur verba istius evangelii duobus dominicis, scilicet in prima dominica adventus et in dominica palmarum. In dominica palmarum legitur quia convenit illi dominicae quantum ad sensum et factum historicum, sed in dominica prima adventus convenit quantum ad sensum et factum allegoricum... (**52**).

Plusieurs expliquent à ce propos le sens de la procession des Rameaux et ce qui la distingue des processions des Rogations et de la Chandeleur. Ainsi la prédication continue de faire corps avec la liturgie : le sujet du sermon est fourni par le développement du cycle temporal et, chaque dimanche ou fête, la messe, le sermon, la procession si elle a lieu constituent un ensemble où tout contribue à former et à exprimer la dévotion populaire.

Le thème est quelquefois précédé ou suivi d'un autre verset de l'Écriture, *prothème* ou *anté-thème*, qui était originairement une prière. Celle-ci a parfois subsisté. Adaptée au sujet du sermon, elle revêt alors la forme d'une supplique adressée au Christ-Roi ou à sa Mère :

In principio sermonis nostri rogemus istum regem ut det mihi loqui de suo adventu ad suum honorem et auditorum aedificationem (**17**).

Ad obtinendum gratiam solet recurrere homo in curia regis ad matrem vel sponsam eius eo quod communiter talis est in maiori gratia regis et ideo faciliter potest obtinere. Figura est de Bersabee matre Salomonis ad quam venit Adonias, vel de sponsa regis figura Esther ad quam recurrit ille Mardochaeus pro gratia quam obtinuit. Sic in proposito nos indigemus Domini nostri gratia quam in curia regis regum

Domini Nostri Iesu Christi oportet obtinere, et ideo ad Virginem Mariam quae noviter modo est facta mater et sponsa similiter huius regis recurrendum ... (28).

Pour *entrer en matière*, le prédicateur énonce d'abord une idée générale qui indique le point de vue selon lequel sera envisagé le thème et oriente tout le développement. Il se sert volontiers, en ce but, d'un dicton populaire qui rattache le sujet du sermon aux préoccupations habituelles des fidèles et concilie ainsi à l'orateur la bienveillance de l'auditoire :

Doce genz, le sost dire que most envie a qui astent. Ideo spes quae differtur affligit animam (15).

Dicitur vulgariter : Parole puis que reis a dite ne deit pas estre contredite. Et ideo quia Christus qui est rex regum et dominus dominantium, Apoc. ix, dixerat per Zachariam se venturum ad nos humiliter et mansuete non poterat contradici nec debuit impediri quin verbum illud, sicut ecclesia hodie recolit, impleretur (11).

Qui est garnis non est sorpris, et ideo quia Dominus non vult nos imparatos invenire praemonuit nos per Prophetam dicentem : *Ecce rex* ... (19).

Nuntius qui affert bonos rumores solet estre receuz joesement et reguerredenez largement (16).

Pour donner, dès le début, le ton de tout le sermon, l'orateur fait souvent appel à un principe général :

Actus activorum sunt in disposito patiente. Ideo quando aliquis magnus solet ire in aliquem locum solet mittere nuntium ... (20).

Quando rex novus intrat in regnum, plura efficit digna laude, digna veneratione, digna imitatione. Populo iudaeorum dico : *Ecce rex tuus...* Quae vero illa sunt quae fecit iste rex iustitiae, rex misericordiae videamus (3).

Ainsi, dès les premières phrases, l'orateur est fidèle à l'analogie suggérée par le thème. Ayant à parler du Christ-Roi, il compare le Christ aux rois que connaissent les auditeurs. Il n'aura qu'à montrer ensuite en quoi le Christ ressemble aux rois terrestres et par quoi il s'en distingue.

Le discours ámorcé, et pour achever son exorde, le prédicateur donne *le plan* qu'il suivra. Le sermon comporte plusieurs points « principaux » et chacun d'eux est susceptible de « subdivisions » qui sont annoncées soit dès le début du sermon, soit au commencement de chacune des parties. L'orateur répète le thème et indique les idées suggérées par chacun de ses termes. C'est ici qu'apparaît le plus clairement la variété des développements et la diversité des procédés littéraires mis en œuvre. Les exemples parleront d'eux-mêmes :

1° maiestatis eius sublimitas veneranda : *Ecce rex tuus*, 2° humilitatis eius benignitas amplexanda : *venit tibi mansuetus*. Circa primum

tanguntur tria : primum est evidentia salutaris *ecce*, secundum est praesidentia regularis *rex*, tertium est confidentia singularis *tuus* ... (**54**).

1° regis nostri advenientis nobilitas cum dicit *Ecce rex*. Dicamus de primo. 1° notatur regis nostri nobilitas et ibi sunt tria secundum tria vocabula, nam 1° tangitur Christi ostensio manifesta cum dicit *ecce*, 2° Christi nobilitas praeclara *rex tuus*, 3° utilitas nostra immensa *venit tibi* ... (**17**).

In quibus verbis notantur tria ad venientem Christum laetanter suscipiendum exhortantia : primum est hospitis nobilitas quia *rex*, secundum est hospitis utilitas *venit*, tertium est hospitis benignitas *mansuetus*... (**19**).

Tria tanguntur : 1° auctoritas quantum ad venientem... Gallice dicitur : A seignors totes honors... Huic autem regi tria debentur : timor propter potestatem, honor propter dignitatem, amor propter bonitatem.... (**8**).

Tria specialiter ostenduntur : auctoritas quantum ad venientem, utilitas quantum ad ipsum adventum, benignitas quantum ad veniendi modum... (**40**).

L'orateur *développe* ensuite l'un après l'autre les points de son discours. Au début de chacune des parties, il annonce la division qu'il y introduira. Le point sur lequel il s'étend souvent le plus longuement est celui où il parle du Christ et de sa dignité royale. Celle-ci est considérée soit quant aux dispositions qu'elle exige de nous, soit en elle-même ; elle donne alors l'occasion d'attribuer au Christ les qualités d'un bon roi. Ici, le génie inventif des prédicateurs se donne libre cours :

| | |
|---|---|
| | in nobilitate |
| Christus excedit alios reges | in rectitudine |
| | in liberalitate (**50**). |

| | |
|---|---|
| | potens |
| Rex debet esse | prudens |
| | misericors (**38**). |

*Rex tuus* ... Ibi tanguntur quatuor quia rex ideo honorandus ... 1° quia in se potentissimus ; 2° quia sapientissimus ; 3° quia ditissimus ; 4° quia habet multos reges sub se (**10**).

Chacune de ces qualités est ensuite justifiée par les textes de l'Écriture qui la montrent réalisée au cours de la vie du Christ :

Nobilis rex in ingressu : *Ubi est qui natus est rex iudaeorum*... (Mt., ii, 2), in progressu : *Rabbi, tu es rex Israel*... (Io., i, 49), in regressu..., in egressu... (**9**).

On obtient ainsi des subdivisions parfois nombreuses et complexes. Voici, par exemple, les articulations d'un sermon anonyme :

Rex ut reprobis terribilis, ut causam defendat ; ut legem doceat, ut nos gubernet et regat... De regibus septem praedicantur propter quae

commendantur prae aliis : est enim rex gratiosus in facie, in prosapia generosus, in sapientia luminosus, in munere copiosus, in honore gloriosus, in potentia virtuosus, in sustinentia fortis et robustus, et propter hoc septem tanguntur Apoc. vii : *Benedictio et claritas*... Ergo rex gratiosus verbo, facto et facie..., generosus vel nobilis carne..., mente..., aeterna origine..., luminosus in notitia sciendorum, in prudentia agendorum, in sapientia supernorum..., etc... (**45**).

Il arrive que le plan soit si vaste que le prédicateur ne puisse en traiter tous les points principaux. Du moins n'omet-il pas de les mentionner tous avant de terminer :

*Rex* ideo honorandus.... Sequitur *tuus* ideo amandus ... *Venit* ideo retinendus, *mansuetus* ideo imitandus. De his duobus nihil dico (**10**).

Mais s'il parle deux fois, le matin et à la *collatio* du soir, il peut développer un schéma très complet :

Hodie, dictum fuit, praenuntiatur sacer adventus Christi ad passionem. Item praenuntiatur adventus eius ad pascha infidelibus (**47**).

I. In verbis istis specialiter tanguntur et personae venientis dignitas et advenientis utilitas. Dignitas tangitur cum dicitur : *Ecce rex tuus*. Et attende quod conditiones etiam boni regis habuit... et specialiter inter alia quatuor : sapientia in consiliis, largitas in donis, veritas in iudiciis, iustitia in malis puniendis et corrigendis.... Omnes alios reges excellit in quatuor : innatae regiae maiestatis nobilitate, aliorum regum institutione, regni sui liberali et integra distributione, regni sui aeternitate... Humilitas ad seipsum..., mansuetudo ad proximum..., fortitudo et potestas in praeliis contra inimicos..., religio et devotio ad Deum... Ingressu in mundo..., progressu in mundo..., egressu de mundo..., regressu in mundo...

II. Praeter illa quae de isto rege dicta sunt, quatuor adhuc in ipso consideranda sunt : eius nobilitas et generositas inenarrabilis..., ideo honorandus..., potentia insuperabilis..., ideo timendus..., sapientia investigabilis..., ideo admirandus..., bonitas incomparabilis..., ideo imitandus.... Item nota quatuor alia quae circa regem istum diligenter sunt attendenda : fuit namque rex iste... a Deo Patre promissus, a prophetis praevisus, a sanctis patribus ardenter desideratus, in virginali utero homo factus.... Venit ad dandum largiter, ad consolandum dulciter, ad protegendum fortiter, ad salvandum misericorditer et potenter... Nota igitur quatuor quae ipsi facere debemus : adhaerere fideliter tamquam regi, suscipere gaudenter tamquam fratrem, servire et obedire humiliter tamquam nostro Domino, sequi incessanter tamquam ducem... (**23**).

L'exposé doctrinal sur la personne du Christ s'achève ainsi par des *exhortations morales*.

Pour *résumer*, le prédicateur répète volontiers le thème, ou bien il montre que les qualités qu'il a attribuées au Christ-Roi, ne sont pas antinomiques, comme on pourrait le penser, par exemple au sujet de la

justice et de la bonté, et cette synthèse finale lui fournit l'occasion de conclure :

> Sic patet quomodo Christus fuit sapientissimus, clementissimus, strenuissimus et liberalissimus... Strenuitas et fortitudo regis nostri apparuit in impugnatione in cruce quando fortem armatum diabolum alligavit in atrio et de ipso mortis imperio triumphavit... Sed quarto liberalitas eius apparebit in die iudicii quando dicet electis suis : *Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum...* ad quod nos perducat Iesus Christus etc... (**17**).

Un ordre rigoureux est ainsi concilié avec une véritable aisance. Le plan est toujours clair, même lorsqu'il est complexe : l'énoncé préalable et le rappel des divisions permettent à l'orateur de ne rien oublier, aux auditeurs de suivre sans effort (1) .Bien que le thème propose les mêmes mots à tous les prédicateurs, l'extrême variété des sermons vient de ce que chaque auteur détermine à son gré le nombre des points de son discours, l'ordre selon lequel il les traitera, l'importance qu'il accordera à chacun d'eux, le point de vue selon lequel il interprètera le thème. Une certaine tradition apparaît dans le fait que quelques divisions et quelques idées fondamentales se retrouvent dans plusieurs textes ; cela vient non de ce que les prédicateurs s'imitent ou se copient, mais de ce qu'ils dépendent des mêmes sources d'inspiration et en particulier de l'Écriture Sainte. La technique raffinée des *artes praedicandi* ne les enferme pas dans des cadres étroits et rigides, elle n'étouffe pas chez eux l'invention ; elle les garantit seulement contre les digressions ou la facilité. Elle évite la bavardage, elle n'impose pas le syllogisme ; elle indique des limites dont il ne faut pas s'écarter : à cette condition, chaque prédicateur exerce son talent en toute liberté.

2. Le style. — La construction des phrases est soumise à des lois, comme l'établissement du plan. Les procédés de développement sont l'élément le mieux connu de la rhétorique : le P. Charland en a analysé la théorie (2) ; M. Gilson en a étudié l'application sur un exemple (3). Je ferai donc seulement quelques observations non sur chacun des « ornements » en particulier, mais sur les caractères généraux de la langue et du style. Nos sermons révèlent, sans nul doute, une grande diversité

---

(1) Dans le ms. B. N. lat. 2518, f. 203, un sermon entier sur le thème *Ecce rex* est donné sous forme de tableau avec accolades.

(2) P. 194-218. Cf. aussi C. S. Balwin, *Mediaeval rhetoric and poetic to 1400*, New-York, 1928, p. 250-257.

(3) *Michel Menot et la technique du sermon médiéval*, dans *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 93-154.

de styles : tous les genres sont représentés, depuis le style familier et presque vulgaire jusqu'au style noble. Tous ces textes ne sont pas de qualité égale, mais il y a, dans tous les genres, des exemples d'éloquence véritable.

Ce qui caractérise ce langage oratoire, c'est qu'il est à la fois artificiel et populaire. Les procédés sont employés comme naturellement : à force de se conformer à des techniques rigoureuses dans tous les domaines, dans la façon d'écrire des lettres comme dans celle d'enseigner ou de mener une discussion, l'esprit des clercs habitué à l'argumentation dialectique, se pliait aisément aux règles de l'art de prêcher. De même que, dans le développement du thème, les divisions et les subdivisions répondaient à un souci de clarté, la recherche de l'euphonie, dans la construction des phrases, tendait à satisfaire, elle aussi, des préoccupations d'ordre pratique : elle aidait la mémoire du prédicateur, elle plaisait à l'oreille des auditeurs ; elle était dans la tradition du style « orné» que Cicéron avait recommandé et dont S. Augustin avait admis la légitimité dans la prédication ([1]). Ainsi s'explique l'abondance des procédés rythmiques : assonances, allitérations, rimes, jeux de mots, antithèses, parallélismes entre membres de phrases qui se font écho. De telles combinaisons sonores ne sont pas dénuées d'une certaine beauté. Elles ne sont pas seulement utilisées dans l'énoncé du plan, mais parfois, à l'intérieur de chaque division et subdivision, dans la construction des phrases :

> Rex clemens in parcendo, rex iustus in iudicando, res bonus in retribuendo, rex sapiens in gubernando, rex terribilis in bonos protegendo, rex omnipotens malos puniendo, rex aeternus aeternaliter regnando et regnum aeternum conferendo (**29**).
>
> Venit rex non iniuriosus quia iustus, non exactor vel oppressor quia salvator, non sumptuosus, non pomposus quia pauper... Sunt autem quatuor per quae aliquis rex commendatur : propter immensitatem potentiae, propter profunditatem scientiae, propter severitatem iustitiae, propter serenitatem clementiae. Hoc est quando nec terrore concutitur, nec errore seducitur, nec amore corrumpitur, nec furore subvertitur. Si potens reverendus, si sapiens attendendus (vel audiendus), si iustus metuendus, si clemens diligendus... Potentissimus luciferum praecipitando, ponentes... relegando, diluvium inundando, Sodomam... subvertendo, paenas infligendo ... (**21**).
>
> Timendus est enim iste rex propter tria : quia iustus est flecti non potuit, quia sapiens est falli non poterit, quia potens est corpus et animam punire (**2**).

---

(1) *De doctrina christiana*, l. IV, c. 17, *P.L.*, 34, 104-105.

Malgré la recherche de l'effet que trahissent les alliances de mots et les procédés euphoniques, le style garde un certain naturel grâce à une syntaxe très simple. Les périodes sont rares, mais les petites sentences abondent. Le vocabulaire est dénué de toute préciosité ; il est celui du langage parlé ; la grammaire rappelle celle des langues romanes. Ce latin, très proche du français, est souvent mêlé d'expressions françaises qui sont soit des proverbes, soit des phrases insérées dans le texte, soit des mots dont la traduction est donnée aussitôt. Qu'on en juge par un exemple :

> *Ecce rex...* Filius Dei volens venire in mundum praemisit istum prophetam Zachariam tamquam suum nuntium vel armigerium qui adventum eius nuntiavit in his verbis ubi tria notantur. 1° de tres noble mestre : *Ecce rex.* Si rex Francie en gise du ribaut venoit a un de ses homes qui onlzes ne leust veu non esset mirum si ab illo despiceretur. Sed si in regali dignitate descenderet posset habere pro malo nisi honorem sibi debitum exhiberet. Sic venit Filius Dei quia de condignitate regali nec hoc repugnat ei quod dicit Apostolus : *Exinanivit semetsum formam servi accipiens* (1), quia non propter hoc formam regis deposuit si fuit simul pauper et dives. Ad regem pertinet quod habeat pulchram militiam ; de militia Dei erant illi de quibus dicitur in Evangelio : *Facta est cum angelo multitudo caelestis militiae* (2). Venit ad adportandum nobis antiquum honorem. Nos eramus ahonte et sans honeur. Sed statim quando venit recuperavimus per ipsum honorem maximum. Nota : si rex Francie maritaret se alicui infimae peucellae, tota peucella honoraretur ab omnibus etiam ab illis qui eam prius habebant despectam. Applica ad Christum qui maritavit se viro infimo genere et ex tunc omnis creatura habuit in honorem et reverentiam.,. Nota : tant que li hons est amarier et moratur in domo patris necesse non est quod pater li asinge terre. Sed qui vult se maritare tunc pater dat ei partem suam plus vel minus secundum suam facultatem. Applica ad Christum qui diu fuit in domo patris sui a marier, ideo non fecit ei partem, sed quando voluit venire in mundum pour lui marier, si li asist terre, et quia habebat duo regna, scil. regnum paradisi et mundi, dedit ei regnum mundi in suo matrimonio. Unde angelus qui verba Beatae virginis dicit ei : *Dabit ei Dominus* (3) ...
>
> 2° tangitur de compagnie privee : *venit tibi.* Ipse venit pour ester priveement cum quolibet nostrum. Nota : si rex Francie teneret unum de servis suis in prisione et filius visitaret eum, ipse ostenderet tres grant privete et grand amour et multum deberet gaudere ille servus. Deus Pater tenebat nos tamquam servos in sua prisione. Sed eius Filius visitavit nos in nostro carcere, nobiscum manere voluit. Nota : cor devotum in se debet consolari en si boine compagnie doit avoir ioie en cuer.

---

(1) *Philip.*, II, 7.
(2) *Lc.*, II, 13.
(3) *Lc.*, I, 32.

Nota : quando aliquis rex novus venit de novo et visitat religionem aliquam, conventus solet eum cum processione recipere et cascuns se force de haut canter. Ecce rex novus qui venit ad visitandum religionem ecclesiae. Si ergo de conventu isto es, lauda eum non solum ore sed et corde. Omnes in simul non possumus sufficere de li loer et merchier super beneficiis quae tempore isto fecit nobis...

3° tangitur de tres douche asiaublee : *venit tibi mansuetus*... Nota : homines qui habent negotiari in curia regis multum respiciunt in quo puncto rex est. Unde si eum tristem inveniunt, quilibet retrahit se. Sed si viderent eum laetum et hilarem, quilibet nititur negotiari. Omnes venimus negotiari in curia istius regis et de magna re quia de nostra salute ; modo rex est en boines, unde non restat nisi negotiari quia modo est mansuetus et amicabilis, quandoque veniet austerus, et ideo bonum esset eius mansuetudinem amare ut possemus austeritatem evadere, quod nobis etc... (29).

Il est de toute évidence qu'on a prêché au peuple dans la langue qu'il comprenait, c'est-à-dire en langue vulgaire. Il reste cependant à expliquer le fait que presque tous les sermons qui nous sont conservés sont écrits en latin. Pour rendre compte de ce fait, Lecoy de la Marche, Bourgain, Hauréau, Owst ont proposé des hypothèses diverses et plus ou moins ingénieuses. La lecture des manuscrits du XIII[e] siècle français suggère une explication simple : l'orthographe française était alors encore peu certaine ; beaucoup de clercs, même français, habitués à lire et à écrire le latin avec aisance, devaient toujours éprouver de la gêne à noter un texte en français, le français était pour eux une langue parlée, non une langue écrite ; de fait, les mêmes proverbes se trouvent transcrits dans les sermons avec des orthographes assez différentes. Plusieurs des textes dont je donne ici des extraits permettent de constater que ces sermons ont été pensés en français, écrits en un latin qui est traduit directement du français, pour être prononcés en français. Les sermons adressés *ad scholares, ad clericos, ad religiosos* — et ils sont nombreux — ont pu être prononcés en latin. Il est également possible qu'un même sermon ait été dit, selon les occasions, en latin devant un auditoire de clercs, en français devant des laïcs. Les rédactions qui nous sont parvenues ne sont d'ailleurs souvent que des canevas donnant le plan et notant brièvement les idées à développer ; aussi, pour certains *exempla*, l'auteur s'est-il parfois contenté d'indiquer la référence à la source à utiliser en y ajoutant des mentions comme celle-ci : *Nota historiam* (1).

3. Les sources. — Dans la prédication comme dans la scolastique, l'enseignement est à base d'« *autorités* ». Mais, à la différence de l'argu-

(1) Par exemple dans le deuxième des sermons édités plus bas (25), p. 180.

mentation théologique scolaire, qui fait continuellement appel à la tradition patristique, la prédication invoque presque exclusivement l'Écriture Sainte, mieux connue du peuple. Un matériel de textes relatifs à la royauté du Christ se trouvait rassemblé à l'intention des prédicateurs dans les recueils de thèmes (1) ou dans ces sortes de concordances qu'étaient les *Libri distinctionum per alphabetum* (2). Mais chaque orateur restait libre de recourir directement à la Bible et d'y puiser ses citations. Les textes, d'ailleurs, s'appellent les uns les autres selon ce qu'on pourrait appeler un procédé d'accrochage : chaque verset scripturaire comporte un ou plusieurs « mots-agrafes » ; d'autres versets contenant les mêmes mots sont invoqués pour commenter le premier, selon une méthode qui suppose une grande connaissance de l'Écriture (3).

Les textes du Nouveau Testament qui servent à développer le thème de la royauté du Christ sont souvent fournis par les paraboles évangéliques où Dieu est comparé à un roi. Mais, plus souvent, l'Évangile sert à interpréter l'Ancien Testament : en bonne méthode théologique, c'est la réalisation qui donne la clef des figures. On applique volontiers au Christ les qualités attribuées aux rois dans les livres sapientiaux. Les rois dont parlent les livres historiques ont également servi à préparer le Christ : leurs défauts, par contraste, ont fait désirer ses vertus, leurs bonnes actions ont annoncé ses bienfaits.

> Consuetudo enim est novi regis facere prandium generale omnibus amicis suis, sicut fecit rex Assuerus, ESTH., I : *Rex Assuerus fecit grande convivium optimatibus suis*, quod et Christus fecit tradens in cena corpus suum et sanguinem... Condere novas leges, quod fecit Darius novus rex cui dicitur DAN. VI : *Confirma sententiam et scribe decretum ut non immutetur quod statutum est a Medis...* Sic Christus condidit novam legem de charitate habenda, IO. : *Mandatum novum*

---

(1) Par exemple ms. B.N. 3804 A, f. 59. *Dominus regnavit decorem indutus est.* Christus rex esse innotuit, Apoc. XIX : *Habens in vestimento... rex regum...* : et unctione, Is. 61 : *Spiritus Domini super me eo quod unxerit me* ; diademate, Apoc. XIX : *Et in capite eius diademata multa* ; throno, Ez. I : *Super similitudinem throni...* ; sceptro, Is. IX : *Factus est principatus super humerum eius* ; Ps. II : *Virga directionis, virga regni tui* ; purpura, Is. LXIII : *Quare rubrum est vestimentum tuum* ; misericordia et veritate quia tales debent esse reges, Prov. XX : *Misericordia et veritas custodiunt regem...* ; fortitudine et sapientia, Iob. XII : *Apud ipsum est fortitudo...*

(2) Par exemple ms. B.N. 2802, f. 200 : Christus dicitur rex quia fuit de regia stirpe, quia regnum obtinuit in haereditatem suam, quia unctus est in regem, Ps. : *Propterea unxit te Deus*, quia bene et iusto rexit suos, *Ps.* : *Virga aequitatis virga regni tui*, quia, regnum suum liberavit, quia semper regnabit, Evang. : *Regni eius non erit finis.*

(3) Cf. E. GILSON, *De quelques raisonnements scripturaires usités au moyen âge*, *op. cit.*, p. 155-169.

*do vobis...* Facere novos milites de servis patris, sicut habetur II Reg. xvii : *Constituit rex Amasam pro eo super exercitum.* Sic et Christus novum militem fecit latronem secum pendentem in patibulo, cui dixit : *Hodie mecum eris in paradiso*, quod figuratum est II Reg. xix : *Mecum transeat puer Chanaan et ego faciam tibi quidquid placuerit :* puer Chanaan latro conversus qui cum Deo transivit sicut miles novus de hoc mundo ad Patrem et factum est ei quidquid sibi placuit sive Patri misericordiae... Absolvere incarceratos, sicut legitur IV Reg. xxv : *Sublevavit Evil-Merodach caput Ioacchim...*, quod etiam Christus fecit educendo animas patrum...Largiri omnibus dona iuxta magnificentiam principalem. Sic Christus fecit, nam iudaeis dimisit debita et dimitti oravit dicens : *Pater dimitte illis...* Dare licentiam omnibus repatriandi, sicut legitur factum II Par. xxx : *Scripsit epistolas ad Manassen....* Sic et in Christi morte factum est sicut olim in morte summi pontificis licuit omnibus iustis repatriare (**3**).

Après les *auctoritates*, les *exempla* sont introduits dans le développement. Les prédicateurs ne font montre d'aucun pédantisme. Les images qu'ils évoquent étaient familières au peuple. Les unes sont empruntées aux sciences naturelles, les autres à l'histoire. Les premières sont les plus fréquentes. Le lion, par exemple, est roi des animaux ; mais il est aussi dans la Bible, une figure du Christ : les *Bestiaires* avaient associé cette signification typique à son titre de roi des animaux [1]. Volontiers, les prédicateurs se livrent à des variations sur ce thème. Le Christ-Roi, expliquent-ils, possède les qualités dont le lion fait preuve contre ses ennemis, et singulièrement la force (**9**) ; mais il n'a pas la cruauté dont le lion témoigne à l'égard des faibles (**7,36**). Les abeilles ont aussi dans chaque ruche, un pouvoir royal, et Thomas de Cantimpré avait appliqué ce symbole aux relations du Christ avec l'Église [2]. L'aigle est le roi des airs, le roi-soleil préside aux mouvements des astres ; un sermon anonyme exploite, non sans habileté, ces différentes métaphores :

*Ecce rex...* Differentia est inter regnum caelorum et stellarum ex una parte et regnum brutorum et ferarum ex alia, quia in regno ferarum et brutorum, is qui regit dominatur subditi primo et principaliter ad suam voluptatem et rapacitatem sed per accidens facit eis aliquam utilitatem, sicut leo rex ferarum primo et principaliter capit, excoriat et devorat et non parcit, ut suam ingluviam satiet. Et similiter aquila regina avium. E contrario in regno caelorum et stellarum quia corpora caelestia regunt inferiora non propter suam, sed illorum utilitatem quibus conferunt et nihil recipiunt, et si sunt causa corruptionis et mali inferius, hoc est per accidens, nam per se et primo generatio est intenta, sed quia

---

(1) *Physiologus latinus*, c. 1, éd. F.-J. Carmody, Paris, 1939, p. 11-12.
(2) *Bonum universale de apibus*, l. I, c. 1, éd. Douai, 1625, p. 3-9 et passim.

generatio unius est corruptio alterius, ideo sequitur quod non generatur nisi alius corrumpatur. Modo Christus dicit : *Regnum meum non est de hoc mundo,* sed de caelo. In hoc autem mundo sunt praelati et principes regentes feraliter, quaerentes principaliter suam utilitatem, subditos spoliando. *Devorant plebem meam,* ait Dominus, *sicut escam panis* (Ps. XIII, 4). *Leo rugiens, ursus esuriens princeps impius super populum suum* (Prov., XXVIII, 15). Contra, illud ECCLESIASTICI : *Noli esse sicut leo in domo tua evertens domesticos* (Eccli., IV, 35). Unde omnia edicta quae faciunt sunt ad exigendam pecuniam et non ad consequendam iustitiam, et si inde sequitur, accidit ad improbitatem eorum... Sed in regno caelorum non est tyrannis ista... Christus fuit rex de caelo caelestis, non feralis tyrannus... Igitur Christus non venit perdere sed salvare, quare dicitur : *Ecce rex...* quasi dicat : non tyrannus ferus ad suam rapacitatem, sed mansuetus ad nostram utilitatem (**27**).

C'est encore l'Écriture Sainte qui fournit *les exempla* empruntés à l'histoire : Darius et Alexandre le Grand sont invoqués d'après les livres historiques de l'Ancien Testament. Cette prédication ne doit donc presque rien aux sources profanes : tout y est encadré dans les textes sacrés. Les prédicateurs n'abusent pas, comme on le leur a reproché [1], des anecdotes, des fables et des légendes. Il arrive qu'ils citent Boèce (**27**), Aristote et Platon (**45**), Ovide, Horace et Maximilien l'Étrusque (**44**). Mais ce sont là des exceptions. Plus souvent, ils utilisent des définitions empruntées à la philosophie politique [2] ou au droit romain, mais il les illustrent toujours par des textes des Livres Saints :

Eorum qui subduntur bono principi duplex est genus. Quidam subsunt vel subduntur voluntarie, alii involuntarie. Primi et secundi diversimode reguntur quoniam cum benignitate mansuetudinis secundum quod omnis materia obtemperata quae subest efficienti recipit effectum suaviter. Secundi reguntur cum afflictione sicut materia rebellis agenti recipit effectum conturbative. Primo principi subsunt omnes, scil. Deo qui est summum bonum, subsunt omnes quia *in manu eius sunt omnes fines terrae* (Ps. XCIV, 4), mali subsunt ei velint nolint et cum miseria et afflictione et cum remorsu conscientiae, qui etiam sunt in inferno subsunt ei in paena et dolo, in ECCLESIASTICO : *Rex fortis dominabitur eorum.* (Is., XIX, 4). Sed boni qui Deo subsunt voluntarie reguntur hic cum dulcedine conscientiae, et cum internae felicitatis dulcedine regentur in vita aeterna. Omnes devoti subsunt huic, ut dixi, voluntarie, in cuius signum hodie quando descendit de monte et pueri hebraeorum dicebant : Ave rex noster fili David, et cantabant : *Gloria laus etc...* [3], subiciebant ei et prosternabant ramos in signum

---

(1) OWST, *Preaching...*, p. 318 et passim.

(2) S. Thomas, en particulier, transpose avec beaucoup de précision, les notions qu'il a élaborées dans ses commentaires sur l'*Ethique* et la *Politique* d'Aristote (12).

(3) Hymne de la procession des Rameaux, de THÉODULPHE D'ORLÉANS († 818).

subiectionis suae voluntariae. Tales, ut dixi, reguntur cum misericordia. Talibus dicit illud verbum et convenit dicere : *Dicite filiae Sion*, id est animae fideli, tenerae et piae, dicite inquam vos praedicatores tali animae : *tuus rex* tibi assumptus voluntarie *venit tibi mansuetus* mansuete te recturus et hic per conscientiam iucundam, in futuro per iucunditatem aeternam (47).

Et dicendum quod ipse est rex vere, quod sic patet. Est enim differentia triplex regum : quidam enim dicuntur cleotes, quidam tyranni, quidam vero reges. Cleotes quidem dicuntur qui sorte eliguntur, qui tamen non sunt de genere regio ; quidam vero dicuntur tyranni, qui volunt dominari non propter utilitatem subditorum sed propter expoliationem ipsorum quia tyrannus est qui inhiat lucris ; reges vero dicuntur qui omnibus bonis superabundant et corporalibus et spiritualibus et temporalibus.... Secundum autem omnes istas conditiones Christus fuit verissimus rex... (43).

Regis nostri autem est legem condere quia quod principi placuit legis habet vigorem. Lex autem est recta regula agendorum quia lex est scientia facta iubens honesta, prohibens contraria. Rex autem noster super ius in regno hominum est Christus de quo Eccl. (v, 8) : *Insuper et universae terrae rex imperat*, Eccli., (i, 8) : *Unus est altissimus creator omnipotens et rex....* Ideo ipsius est legem condere, populos regulare ... (54).

## II. — Doctrine.

Les Prophètes ont annoncé le Messie comme un roi. L'Église croit que le Christ a accompli ces prophéties. La prédication et l'enseignement scolaire appliquent donc au Christ l'idée de roi et en explicitent le contenu. On procède à cette analyse conformément à la méthode théologique de l'analogie : le Christ réalise la notion de roi et, en ce sens, il est roi véritablement et ressemble aux rois temporels ; mais il la réalise avec une perfection qu'aucun roi humain ne peut atteindre et, en ce sens, il transcende toute royauté temporelle.

Sauf en de rares exceptions (43), la part faite au récit est très restreinte dans les sermons sur le Christ-Roi. Cette prédication n'est pas la description de la scène où le Christ fut acclamé comme roi lors de son entrée à Jérusalem, c'est l'application des paroles de Zacharie au Christ et à son rôle. Les orateurs sont ainsi amenés à grouper leurs idées sur la royauté du Christ autour de quatre chefs principaux : l'avènement du Christ, son œuvre, sa personne, nos devoirs envers lui.

1. L'avènement du Christ. — Par sa naissance, le Fils de Dieu vient habiter parmi les hommes ; par la communion eucharistique que l'Église prescrit au temps de Pâques et recommande au temps de Noël, il descend en eux : ceux-ci doivent donc se préparer à le recevoir dignement.

Lorsqu'un prince visite une maison, on la nettoie, on la pavoise, on l'habite et on y rassemble de nombreuses personnes : c'est là une invitation pour l'homme à purifier son âme du péché, à l'orner des vertus, à s'unir au prochain par la charité (**47, 51, 53**). Ces idées sont souvent exposées à la lumière de deux comparaisons : l'avènement du Christ est représenté comme l'arrivée d'un nouveau roi au pouvoir ou comme sa « joyeuse entrée » dans une ville de son royaume. Ces images sont particulièrement développées dans les sermons prononcés vers 1270-1272 : Philippe le Hardi venait de succéder à S. Louis, mort à Tunis le 25 août 1270 ; sacré à Reims le 15 août 1271, il faisait des visites solennelles dans les bonnes villes de France (1). Les fêtes par lesquelles s'inaugurait un nouveau règne étaient présentes à tous les esprits. Écoutons, par exemple, le sermon de Gérard de Liége pour le premier dimanche de l'Avent 1270.

> Mos est novo regi occurrere. Citati sumus per bannum ut novo regi venienti occurramus et relevemus feoda nostra ab eo. Alioquin digni erunt spoliari, gallice foringer, scil. animam et corpus. Iuratur super quidquid teneo a Deo. In homagio tria solent fieri.
>
> 1° iuratur fidelitas et offerruntur manus inter manus regis. Hoc per contritionem, Ps. (CXVIII, 106) : *Iuravi et statui*... Offeras etiam manus id est opera Christo per propositum petendi, bene agendi, Ps. (CXLII, 6) : *Expandi manus meas ad te*... Ad hoc enim venit ut acciperet fidelitates suorum, Is. (XLII, 6) : *Dedi te in foedus etc*.... Ad hanc nos invitat, ECCLI. XXIX : *Fideliter age cum illo*....
>
> 2° acceditur ad osculum, quod fit per confessionem, GEN. XXVII : *Da mihi osculum fili mi*, dixit Isaac Iacob filio suo. LUC. XV : *Videns eum a longe etc*..., quia sicut ille qui desiderat adventum amici semper respicit ad illam partem, sic Deus oculum habet ad nos, occurrit et deosculatur. Oportet eum deosculari cum ore aperto, non clauso ut attrahatur spiritus gratiae...
>
> 3° offertur ad exenium et hoc facit satisfactio. Sic homagium fuit Magdalena ad pedes Domini offerens lacrymas, osculum et unguentum....
>
> Nota : non facit adventum qui non occurrit. Multi faciunt larriere garde ut illi qui semper elongant se : (IEREM., II, 5), facti sunt in retro et non in ante (**13**).

Vers 1272, Gilles de Liége compare l'avènement du Christ à l'entrée solennelle du roi à Paris :

> Quando rex novus debet intrare Parisius et alibi, occurrunt ei burgenses obviam et praeparant se et mundant totam villam et incortinant pulchris pannis. Sed ecce rex paradisi qui venit ad te et pro nego-

(1) Voir, par exemple, le récit de la visite de Philippe le Hardi à Arras en août 1272, dans GUILLAUME DE NANGIS, *Gesta Philippi III*, éd. *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XX, Paris, 1840, p. 488.

tio tuo pure ; remove lutum peccati a corde tuo, para te et adorna bonis affectionibus et virtutibus et iacta te pronum in terra et prono vultu adorando eum ... (15).

Geoffroy de Beaulieu, dans un sermon prêché *ad beguinas*, en 1272, applique à l'avènement du Christ toutes les cérémonies qui se déroulent à l'occasion de l'avènement d'un roi de France. Ce sermon ne manque pas de détails pittoresques :

Sicut videtis de rege Franciae quando est novus et debet intrare villam, dicitur diu ante ita quod possint homines se praeparare ad suum adventum et qui non se praeparat ad adventum istius regis non eum tenet pro suo rege. Et sicut rex offenderetur qui non se praepararet ad suum adventum, sic Dominus multum offenditur contra eos qui non se praeparant ad suum adventum... Unde si tenemus istum regem pro rege nostro, paremus nos ei contra sa venue. Ego respexi circa novum regem quod septem genera hominum solent regem quando venit de novo obviare ei vel occurrere.

1° infirmi por estre gari de una infirmitate quae vocatur escroeles quia de hac infirmitate Dominus dedit potestatum sanandi regi et nulli alii in carne viventi. Sic nos debemus ire obviam regi paradisi quia omnes sumus infirmi.. Rex Franciae non potest sanare nisi de una infirmitate solum. Sed rex paradisi habet potestatem sanandi de omnibus infirmitatibus....

2° vadunt regi obviam banniti, scil. qui sunt banniti de terra et patria sua propter aliquod forefactum quia consuetudo est quando est novus rex quod omnes tales liberet et similiter prisonarios. Ante adventum Domini nos omnes eramus banniti, sed in suo adventu omnes nos liberavit....

3° vadunt obviam regis pauperes ut habeant eleemosynam. Sic nos qui omnes sumus pauperes debemus obviare regi ut habeamus misericordiam et eleemosynam.... Dominus est multo plus misericordia plenus quam rex terrenus aliquis quia nullus est rex terrenus tam plenus misericordia qui vellet fieri pauper, pauperes divites faciendo. Sed rex iste voluit fieri pauper ut nos divites faceret...

4° vadunt ei obviam illi qui tenent de eo et qui debent ei facere homagium de eo quod tenent de ipso . Sic nos... qui omnia ab illo tenemus.

5° vadunt ei obviam conquestores vel illi qui conquiruntur de suis malefactoribus. Sic nos debemus ire obviam et conqueri de nostris malefactoribus quia multos habemus scil. omnes daemones de inferno et mundum et carnem. Unde Ps. (LVIII, 2) : *Eripe me de inimicis meis Deus meus.*

6° amici, parentes et familiares ad faciendum ei magnum gaudium et magnum festum ad principium sui regni. Sic sanctae animae quae sunt amicae et parentes Domini debent ei ire obviam et venire et facere sibi magnum festum et gaudium in novitate sui adventus et specialiter virgines quae sunt Deo multum proximae. Unde debent ei gaudere per internas inspirationes et sanctas meditationes et exempla, per ieiunia, orationes, eleemosynas,

7° vadunt illi ballivi qui habent sibi computare et reddere illi magnos compotos. Sic nos qui omnes debemus ei reddere valde magnum compotum. Unde in EVANGELIO (Mt. XVIII, 23) : *Simile est regnum caelorum homini regi qui voluit ponere rationem cum servis suis.* Ballivus regis qui habet rationem cum rege et magnum compotum coram rege vel eius perceptore il se porpenset de suo compoto et iactat suum compotum bis vel ter ut artior veniat ad compotum. Et nos omnes sumus ballivi qui debemus reddere tam magnum compotum Deo de omnibus operibus nostris et cogitationibus et verbis, primo hic coram perceptore Domini scil. presbytero et deinde coram eo in iudicio. Sed si bene computamus coram sacerdote qui est loco Domini et tenet in hoc saeculo vicem suam leviter erimus ibi expediti ; et sicut videtis quod ballivus quando saepe in anno computat certius reddit compotum quam quando ad tarde compotat, sic quando saepe confitemur multo melius possumus confiteri quam quando ad tarde confitemur. Unde si nos reddamus bene compotum et confiteamur saepe dicetur nobis in die iudicii : *Venite benedicti Patris mei, percipite regnum...* (Mt. XXV, 34). Ad istud regnum nos perducat Christus. Amen. (**16**).

2. L'ŒUVRE DU CHRIST. — Le Fils de Dieu vient sur la terre pour réaliser l'œuvre du salut des hommes par son Incarnation, par la Rédemption et par son gouvernement bienfaisant.

L'*Incarnation* est présentée comme une alliance de Dieu avec le genre humain dans la personne du Christ. Cette alliance revêt la forme d'un traité de paix ou d'un mariage légitime conforme aux exigences du droit successoral :

Secundum iura regnum elongatum et amissum propter distantiam generis recuperatur et fit propinquum per matrimonium contractum inter personam sic distantem et hominem legitimum talis regni. Natura humana secundum naturam intellectivam est de genere Dei, sed verum est quod per peccatum humanum genus incurrit tantam distantiam a Deo quod amisit successionem in regno. Ratio est : descensus a stipite non impedit successionem in regno dum tamen persona descendens sit in linea recta ; sed quam cito persona descendens a stipite declinat a recta linea, statim amittit successionem ex quo persona idonea in recta linea invenitur. Sic cum homo descendat a Deo, quamdiu stat a recta linea veritatis, non amisit successionem regni divini, immo ad regnum recipitur, SAP. X : *Iustum deduxit Dominus per vias rectas et ostendit illi regnum Dei.* Sed peccatores ad successionem regni divini non recipiuntur quando non solum distant, sed a iustitia propinquitatem declinant contra praeceptum Dei ; I REG. XII : *Nolite declinare per vana...* Et sic habemus duo. Primum est quod regnum elongatum et amissum recuperatur per matrimonium contractum cum haerede legitimo illius regni ; secundum est quod propter declinationem peccati regnum Dei ab humano genere erat elongatum et amissum. Ideo per matrimonium contractum in adventu Filii Dei, illud regnum recuperatum est et factum est prope, sicut dicunt verba proposita : *Rex tuus etc...* (**26**).

La *Rédemption* est comparée à un combat victorieux remporté par le Christ sur l'ennemi du genre humain. Satan est un tyran (7), un roi illégitime, « vicié » (43) ; il exerce sur l'homme, depuis le péché originel, un pouvoir très réel, mais usurpé ; l'enfer est une prison où il nous tiendrait tous captifs si nous n'en étions délivrés (40). Le Christ est venu lutter contre Satan (17) ; mais pour se conformer aux lois de la guerre chevaleresque, il fallait qu'il entrât en lice contre lui en combat singulier (28) : c'est ce qu'il a fait sur la Croix. Il nous a délivrés en payant lui-même notre rançon. Le prix auquel il nous a rachetés fut son sang (5, 21) ; le butin qu'il a remporté est notre salut ; le Christ sera lui-même désormais notre avoué contre nos adversaires (37), sa croix sera la bannière derrière laquelle les hommes seront associés à son triomphe (41) ; au ciel, il récompensera lui-même les chevaliers qui auront milité sous ses armes (5). Ces comparaisons sont fréquentes. Elles attestent que l'idée des droits du démon sur l'humanité, si chère aux Pères de l'Église, était encore vivante dans l'enseignement ordinaire du clergé (1). Un prédicateur anonyme rassemble dans le même sermon plusieurs de ces analogies :

> *Rex tuus...* Tria tanguntur. 1. Adorandae maiestatis : *rex.* Quantum ad primum notandum quod inter alias quaestiones quas faciunt doctores sacrae scripturae de adventu Filii Dei in incarnatione sua pro redimendo humano genere est ista : utrum purus angelus aut purus homo fuisset sufficiens pro nostra liberatione facienda. Respondent quod non et licet ipsi assignent bonam rationem, tamen ego pro nunc istam assigno : Pugnatores in duello observant in consuetudinem militarem quod rex debeat pugnare contra regem et miles contra militem et domicellus contra domicellum. Aliter ordo militaris pugnandi non servaretur. Sed spiritualiter de diabolo scriptum est IOB (XLI, 25) quod *Ipse est rex super universos filios superbiae.* Modo certum est quod angelus non est rex nec homo quia regnum sibi datum a Deo perdidit per peccatum ; ergo nullus istorum poterat pugnare adversus istum regem superbiae. Sed Christus Filius Dei erat rex ex parte Patris..., ita et ex parte matris est rex... Vos scitis quod isti milites famosi in tornamentis et duellis non veniunt in habitu proprio, immo mutant signa armorum et vestes ut sic non cognoscantur. Sic fecit Dei Filius commissum duellum cum diabolo mutavitque per modum loquendi habitum suum quando operuit suam divinam maiestatem sacrosanctae humanitatis, PHILIP. (II, 7) : *Et habitu inventus ut homo,* quia famosus erat in praeliis, quod apparuit quando daemonem cum suis sequacibus de caelo expulit. Et

---

(1) Il serait possible de montrer à l'aide de textes théologiques scolastiques que ces expressions n'étaient pas seulement, comme l'insinue OWST, *Literature...*, 115 ss., des moyens de frapper l'imagination populaire, mais qu'elles étaient fondées dans la tradition et faisaient partie d'un ensemble doctrinal.

ideo si nudam vel discoopertam ostendisset hic rex noster, nunquam fuisset ausus apparere diabolus, immo fugisset... Sic Dei Filius ut rex pugnavit et gloriam paradisi quam nos perdidimus per suum sanguinem acquisivit et acquisitam ut merces in mundo isto sicut in nundinis nobis attulit venales...

Quantum ad secundum, notandum quod aliter se habet rex in regimine civitatis rebellantis et aliter in regendo civitatem pacificam et obedientem, nam primam legibus vel servitute multiplici subicit ut sic eos domare possit... Vos scitis quia milites Christi qui in bello pro fide Domini sui fideliter pugnaverunt, cum redeunt habito triumpho introducuntur in aulam regiam cum honore et renuntiantur iuxta probitates et victorias in praelio factas. Certe, carissimi, si hoc facit rex terrenus, multo plus rex Christus militibus, scil. fidelibus christianis. Figura in I Machabaeorum (i, 7) ubi dicitur quod Alexander qui dominus fuit mundi suis militibus et pueris commisit regnum. Unde *vocavit pueros suos nobiles qui secum nutriti erant a iuventute sua et divisit eis regnum suum cum adhuc viveret...* Iste Alexander figurat Christum regem et dominum mundi...

Quantum ad tertium sciendum quod rex volens facere aliquam executionem facit praeconem tuba canere et tunc congregantur omnes gentes ad videndum et audiendum. Unde boni gaudent de punitione malorum et habent occasionem laudandi regem et timendi quando vident ipsum sapientem in iudiciis... (28).

Le Christ est roi, il a vaincu Satan ; son *règne*, dès maintenant et avant le jugement dernier, s'étend sur les justes :

Christus proprie est rex iustorum : *Sion regnabit Deus tuus* (Is., lii, 7). Unde quilibet iustus ait ei : *Rex meus et Deus meus* (Ps. xliii, 5), quia appropriatio facta est per incarnationem. Sed idem secundum idem non potest esse de diversis regnis quorum unus rex non recognoscit alium superiorem, quia duo non possunt esse domini eiusdem rei in solidum aequali modo domini, sed diversimode, sicut unus habet dominium directum alius utile, unus universale, alius particulare. Unde rex habet totum ubi alius habet particulare dominium. Unde licet Christus sit rex et caput omnium iustorum qui nihil habet a diabolo : *In me non habet quidquam* (Io., xiv, 30), diabolus autem non recognoscit superiorem : *Super astra caeli exaltabo solium meum* (Is. xiv, 13). Unde cum mali sint de regno diaboli, ipse est rex super omnes filios superbiae... (27).

Le Christ gouverne non par la violence et dans la contrainte, mais par la douceur et dans l'amour. Il a acquis et conquis son royaume par la voie de l'humilité et de la pauvreté, il a manifesté sa royauté dans l'humiliation et la souffrance, il exerce son règne par la bonté et sur les humbles : tous les prédicateurs insistent sur ce point (1). Si un roi

(1) **5, 6, 12, 18, 34, 38, 45** etc...

de France faisait pour l'un de ses sujets ce que le Fils de Dieu a fait pour l'homme, quelle ne serait pas son humilité ! Un prédicateur anonyme évoque à ce propos, en termes empreints à la fois de réalisme et de tendresse, la passion du Roi des rois :

> Valde mansuetus et humilis esset rex Franciae si pro servo suo sibi inimico et totaliter contrario mori vellet. Vide acerbitatem passionis, quia quanto eius complexio nobilior, tanto eius passio acerbior... (**38**).

3. La personne du Christ. — Le Christ est roi en tant que Dieu et en tant qu'homme. Du point de vue de sa royauté sont considérées dans nos sermons les qualités de l'âme du Christ. Fidèles à l'analogie fondamentale indiquée dans le thème, les prédicateurs utilisent, pour louer le Christ, deux méthodes : ils affirment qu'il possède au plus haut degré toutes les qualités d'un bon roi, ils nient qu'on trouve en lui les défauts et imperfections auxquels sont sujets, quels qu'ils soient, les rois temporels.

Les vertus royales du Christ peuvent se ramener à quatre : le Christ est un roi juste, et sa justice s'est d'abord manifestée en ce qu'il a enlevé à Satan l'empire qu'il avait usurpé sur les hommes (**8**) ; elle se manifestera encore au jour du jugement (**36**). Le Christ est un roi sage, et sa sagesse apparaît surtout dans les lois bienfaisantes qu'il a édictées (**9, 21, 54**). Le Christ est un roi plein de bonté et de mansuétude, il est doux, « débonnaire » (**21**), et sa clémence lui fait pardonner aux hommes leurs péchés (**23**). Enfin, c'est un roi tout-puissant, et sa force lui a permis de dominer le Prince de ce monde (**27**). Il possède toutes ces vertus à un degré suprême et les exerce sur un domaine universel : son règne s'étend sur les anges comme sur les hommes, et sur la terre entière (**11**). Autour de ces thèmes s'organisent d'autres comparaisons : le Christ en tant que roi est maître et médecin, il enseigne et guérit (**8, 36, 51**) [1], en un mot il procure le bien total de l'homme, grâce aux trésors de sagesse et de grâce que l'union hypostatique a conférés à son humanité. Ce sont ces richesses que détaillent, en termes d'une variété inépuisable, ces litanies où sont énumérés les admirables titres du Christ et où toutes ses vertus sont qualifiées au superlatif.

Pour mieux mettre en lumière les splendeurs de l'âme du Christ, les prédicateurs établissent volontiers un parallèle entre le Christ et les princes temporels. Avec une grande liberté de langage, il critiquent les rois

(1) L'idée du Christ-médecin était souvent développée dans les sermons pour le temps de l'Avent ; voir, par exemple, le sermon de Jean de Paris, O.P. (1301), que j'ai édité dans *La vie spirituelle*, LVII (1938), p. 293-300. Le pouvoir thaumaturgique reconnu aux rois explique qu'on ait associé cette idée à celle de la royauté du Christ.

humains, et ce contraste tourne entièrement à l'avantage du Christ-Roi. Les textes de ce genre sont nombreux (1). Ils révèlent la tendance profonde de ces prédicateurs : le sermon est avant tout, pour eux, l'occasion de faire un éloge du Christ, auquel est souvent associée sa mère la Vierge Marie.

4. Nos devoirs envers le Christ-Roi. — L'*expositio* a préparé l'*exhortatio*. Après avoir parlé de la royauté du Christ, les prédicateurs en dégagent quelques conséquences pratiques. Notre attitude spirituelle à l'égard du Christ-Roi correspond aux obligations des fidèles envers leur seigneur, des vassaux envers leur suzerain, des sujets envers leur souverain. Ce que nous lui devons avant tout, c'est « l'hommage ». Nicolas Byart pose clairement ce principe :

> Iniquitas enim esset si comes veniret ad castrum proprium et cives ei portas clauderent ut homagium denegarent. Sic faciunt qui cor et animam peccatis muniunt ne Deus ad eos ingrediatur... Sed sicut qui non vult facere homagium feodum perdit, sic qui Christum non recipit paradisum amittit, et sicut qui facit homagium tenet haereditatem, sic qui servat Christo fidelitatem habet paradisum : Io. I : *Quotquot autem receperunt eum dedit eis potestatem filios Dei fieri* (**11**).

Les qualités que doit revêtir le « service » que nous devons à notre roi sont déterminées par les obligations impliquées dans l'hommage : « obéissance », « prière », « révérence », « honneur », foi », « amour », ces termes sont employés avec le sens précis qu'ils revêtaient dans le vocabulaire féodal (**19, 40**). Ces dispositions de fidélité doivent se manifester de façon concrète par la pratique des vertus et la fréquentation des sacrements. Le sermon *Ecce rex* était prononcé au début de l'Avent ou au début de la Semaine sainte, c'est à dire en des périodes liturgiques où, par la mortification, les fidèles doivent se préparer à recevoir l'absolution de leurs péchés ou à faire leur communion pascale. Pour les y inviter, les prédicateurs n'avaient pas à insister sur la loi ecclésiastique comme pour imposer du dehors un ordre qu'ils ne justifiaient pas, ils proposaient seulement un raisonnement très simple : ils tiraient les conséquences de ce fait que le Christ est roi et que nous sommes ses sujets.

Ainsi, dans tous les éléments de cette synthèse doctrinale, constatons nous la même fidélité à l'analogie contenue dans le thème du sermon. Il était sans doute facile d'appliquer cette comparaison au siècle et dans le pays de S. Louis et de Blanche de Castille. Quand le roi rendait la jus-

---

(1) **7; 17, 27, 40, 50.**

tice, guérissait les écrouelles, guerroyait contre les Sarrasins, les prédicateurs n'avaient qu'à transposer dans le domaine surnaturel ces faits concrets dont leurs contemporains étaient les témoins. Les injustices sociales elles-mêmes devenaient des arguments en faveur de la royauté du Christ. L'enseignement était à base de théologie, mais ses modes d'expression étaient fournis par les idées familières au peuple : plutôt que le vocabulaire philosophique, les prédicateurs empruntaient la terminologie du droit, et surtout du droit féodal, et les conceptions militaires de la chevalerie.

La royauté que nos sermons revendiquent pour le Christ est d'essence spirituelle. Il est remarquable que les prédicateurs qui emploient un langage si concret, ne font jamais allusion aux événements politiques, en un temps où, pourtant, il y avait, comme toujours, des alliances, des guerres et des traités. Mais l'idée qu'ils se se font de la royauté du Christ transcende absolument le temporel, — et c'est du Christ qu'ils veulent parler pour mettre les fidèles dans les dispositions d'adoration et de prière. La prédication est une louange du Christ avant d'être une exhortation à bien vivre : susciter, par la connaissance de la personne du Christ et de son œuvre, l'admiration et l'amour, c'est le moyen de faire naître l'enthousiasme pour la religion et le désir de la pratiquer.

Ce qui fait l'intérêt des sermons du XIIIe siècle n'est donc pas seulement la doctrine christologique dont ils contiennent les éléments ; c'est la conception même de la prédication et de la vie morale qu'ils présentent. Prêcher le Christ était alors plus important que prêcher les commandements. On ne peut s'empêcher de penser que le peuple était bien instruit du Christ en ce siècle où les clercs aimaient tant parler de lui. Plus tard, on prêchera surtout la pénitence et les vertus. Sera-ce plus efficace ? Ce sera en tout cas, dans l'ensemble, moins beau.

## III. — L'évolution du genre.

Il ne peut être question de retracer d'une manière exhaustive l'histoire du sermon sur la royauté du Christ pendant les siècles du bas moyen âge. Quelques exemples permettront cependant de caractériser dans leurs grandes lignes l'histoire du genre oratoire et celle des idées qui s'exprimaient dans le sermon sur le thème *Ecce rex*.

Dans le domaine de l'expression, la technique ou ce qu'on peut appeler avec P. Vignaux la « technicité » (1) se développe ou risque de se voir

(1) P. Vignaux, *La pensée au moyen âge*, Paris, 1938, p. 7.

attribuer plus d'importance que la réalité elle-même qu'elle permet d'atteindre et de traduire et au service de laquelle elle ne devrait être qu'un instrument. Le contenu doctrinal a un caractère moins objectif, mais de tendance plus psychologique, et il concerne désormais la morale plus que le dogme. L'élément intellectuel cède le pas aux considérations affectives. Le sermon est de moins en moins lié à la liturgie, et le thème *Ecce rex* se déplace d'ailleurs : il disparaît peu à peu de la prédication du temps de l'Avent et ne se trouve plus guère qu'au dimanche des Rameaux. Le développement est de moins en moins déterminé par le thème : le sermon n'est plus un commentaire littéral des paroles de Zacharie ou du récit de S. Mathieu, mais un discours indépendant des paroles du thème : celui-ci n'est plus qu'un prétexte.

Certains prédicateurs du XIVe siècle, il est vrai, continuent de parler, à propos des mots du thème *Ecce rex*, de l'avènement du Christ-Roi, des qualités de sa royauté et de nos devoirs envers lui (1). Dans l'ensemble, pourtant, s'ils traitent des vertus du Christ, ils disent, au sujet de sa dignité royale, peu de chose (2) ou rien (3) ; s'ils évoquent son avènement, c'est pour considérer l'union de l'âme avec le Verbe par la connaissance, du point de vue de la piété personnelle et dans un sens conforme aux tendances de la *devotio moderna* (4). Déjà, même le jour des Rameaux, l'évangile sur lequel on prêche n'est plus la péricope de S. Mathieu racontant l'entrée triomphale du Christ à Jérusalem, mais le récit de la Passion ; aussi arrive-t-il qu'on ne mentionne plus qu'en passant, même dans un sermon sur le thème *Ecce rex*, l'avènement royal du Christ (5).

A mesure qu'on avance à travers le XIVe et surtout le XVe siècle, les manuscrits de sermonnaires se multiplient hors de France. On rencontre

---

(1) Par ex. PEREGRINUS, O.P., v. 1322, éd. 1481, s. l., f. 1. De même plus tard, MICHEL DE HONGRIE, O.M., v. 1482, *Sermones*, 44-45, éd. Haguenau, 1516, sans fol.

(2) Par ex. GUILLAUME DE PARENTIS, O.P., v. 1342, ms. B.N. 729, f. 98-100.

(3) Par ex. CLÉMENT VI († 1352), ms. B.N. 14968, f. 215v-221. Ce long sermon, qui commence par une citation du *De claustro animae*. d'Hugues de Fouilloy, porte entièrement sur le mot *mansuetus*.

(4) Par ex. *Sermo III in Dom. I Adventus*, éd. sous le nom de Tauler, *Sermones aurei*, Cologne, 1615, p. 11-13.

(5) FRANÇOIS DE MEYRONNES, O.M. († 1327), *Quadragesimale*, éd. Venise 1491, *Serm.* 79, f. 171 : sermon sur la prédestination du Christ et sur sa patience : *Hodie recitatur duplex evangelium : unum in processione in quo recitatur quomodo hodie fuerit honoratus, alterum in quo narratur quomodo fuerit feria sexta tractatus.* A la fin seulement, une allusion à la royauté du Christ donne l'occasion non de parler du Christ-Roi, mais d'exhorter les fidèles à l'humilité : *Septimo honoraverunt ipsum pro rege habendo et regiam dignitatem ei tribuendo...*

souvent le sermon *Ecce rex* en Angleterre (1) et en Allemagne (2). Le sujet du sermon sur le Christ-Roi à cette époque est moins l'avènement du Christ pour toute l'Église dans le mystère de l'Incarnation que son habitation dans l'âme par la connaissance et l'amour (3). Les sermons deviennent plus longs et ressemblent parfois à des disputes scolastiques : les uns procèdent par questions et solutions (4), d'autres sont divisés en chapitres et se présentent comme des traités destinés à être lus au moins autant qu'à être prononcés. Les prédicateurs ne s'y maintiennent pas, comme au XIIIe siècle, en contact étroit avec l'auditoire ; ils font preuve de moins de réalisme dans l'utilisation des comparaisons, ils s'adressent moins au peuple qu'à de petits groupes de chrétiens fervents ; ils enseignent parfois, il est vrai, une spiritualité plus subtile, mais cette prédication est certainement moins adaptée aux besoins de la vie religieuse du commun des fidèles. La part de l'exhortation morale y devient prédominante : on parle moins du Christ et davantage de nous (5). La royauté du Christ n'est plus une occasion d'admirer le mystère de la personne du Christ et de son œuvre, mais d'encourager les fidèles à la patience dans les adversités ou au mépris du monde ; aussi accorde-t-on une plus grande place à l'élément narratif : le récit et la description de l'entrée du Christ à Jérusalem permettent d'émouvoir les auditeurs et de les inciter à la pénitence. Il arrive encore qu'on insiste sur le contraste qui exista entre la réception du Christ le dimanche des Rameaux et l'attitude des Juifs le Vendredi Saint ; mais ce n'est souvent là qu'un préambule, et le sermon porte surtout sur l'humilité ou la mortification (6).

---

(1) Par ex. mss Cambridge, Corpus Christi College 360 (XVe s.), f. 1 (JEAN FELTON v. 1430) ; 235 (XVe s.), f. 1 ; Trinity College 254, I, f. 1 (JEAN DE LEYDE, † 1505), Gonville and Caius College 444 (XIIIe s.), f. 1. Noter le curieux début du sermon anonyme conservé dans les mss Oxford, Corpus Christi College 218 (fin XIVe s.), f. 228 et Lincoln lat. 52 (XVe s.), f. 1 : *Videmus quod in regis absentia crescat populi insolentia...*

(2) En particulier dans la riche collection de sermonnaires de Munich. Outre les sermons déjà rencontrés en France au XIIIe siècle et qui s'y trouvent dans des manuscrits des XIVe-XVe siècles, et outre les sermons mentionnés ici d'après des éditions, noter par ex. Clm 5857 (XVe s.), f. 1, 5849 (XVe s.), f. 191, 17236 (XVe s.), f. 1, 11745 (XVe s.), f. 1, 17277 (XVe s.) f. 1, 7606 (XIVe s.) f. 1, 13567 (XVe s.), f. 120.

(3) Par ex. dans le sermon anonyme conservé dans le ms. B.N. 3304, (XVe s.) f. 1-5.

(4) Par ex. le sermon de PIERRE ALDEBERT, O.P., v. 1440, ms. B.N. 3305, f. 76-v77v.

(5) Par ex. LÉONARD DE UTINO, O.P. († 1499), *Sermo* 40, *In ramis palmarum, De restitutione*, éd. Lyon 1501, sans fol.

(6) Par ex. OSWALD PELBART, O.M. Obs., v. 1483, *Pomerium sermonum quadragesimalium*, I, *De paenitentia, Dominica palmarum, serm.* 45, éd. Haguenau 1504, sans fol. : *Hodie ipsum ut regem susceperunt in Hierusalem, sed feria sexta magna eumdem ut latronem crucifixerunt. Hodie ipsum regem cecinerunt, sed feria sexta negaverunt dicentes :*

Au lieu de prêcher sur chacun des thèmes des dimanches et des fêtes de l'année liturgique, on donne des « Avents » et des « Carêmes » : on y traite de vastes sujets ; les évangiles des dimanches ne sont plus commentés, mais on fait des exposés d'ensemble : on parle, par exemple, des sept péchés capitaux (1), ou des sept sacrements (2), on aborde des problèmes spéculatifs soulevés au sujet du motif de l'Incarnation (3), parfois même les questions abstraites et controversées relatives à la prédestination du Christ (4).

Certains prédicateurs ne font même plus allusion à la royauté du Christ (5). Pour d'autres, le Christ en tant que roi n'est plus un modèle proposé à tous les chrétiens, mais seulement aux princes (6), ou à ceux qui, clercs ou laïcs, détiennent une autorité et exercent une influence (7). D'autres, enfin, appliquent les conséquences qui découlent de la royauté du Christ dans un domaine qui n'est plus uniquement spirituel. Savonarole, flattant son auditoire au cours d'un discours enflammé sur le thème *Ecce rex*, déclare que la prophétie de Zacharie vient d'être réalisée et fait proclamer le Christ roi de Florence (8).

---

*Non habemus regem nisi Caesarem.* Le sermon qui débute par cet exorde est consacré à la satisfaction qui est une partie de la pénitence.

(1) Par ex. Robert Caraccioli, O.M.Obs., († 1495) *Quadragesimale de peccatis*, éd. Venise 1490. Le sermon sur le thème *Ecce rex* pour le dimanche des Rameaux, f. 99, a pour titre : *De avaritia artificum et mercatorum.*

(2) Par ex. dans le *Quadragesimale* de Jean Gritsch, O.M. (v. 1430), éd. Venise 1497, le sermon 40 pour le dimanche des Rameaux est consacré à l'eucharistie considérée comme l'aliment et l'arme que le prince des rois de la terre donne à ses soldats pour qu'ils combattent contre le diable. Le prédicateur emprunte les termes et les textes du droit romain pour parler de cette guerre que le Christ est venu déclarer et nous aider à gagner.

(3) Par ex. Gabriel de Bavaleta, O.P., v. 1470, *Sermones*, éd. Paris 1527, f. 266v, *Dominica in adventu Messiae.* — Gabriel Biel († 1495), *Sermones de tempore*, éd. Haguenau, 1510, *Serm. I*, f. 1, exposé théologique où l'auteur cite S. Thomas avec références précises.

(4) Par ex. Jean Nider, O.P. († 1438), *Sermones*, éd. Spire 1479, f. 1-3v.

(5) Par ex. Jean Herolt, O.P. († 1418), *Sermones discipuli*, éd. 1541, s. l. *Dominica prima adventus*, f. 1-2v. — Philippe de Monte Calerio, O.M., *Sermones*, éd. Lyon, 1510, *Evangelicum XXXII.* — S. Bernardin de Sienne, O.M., Obs. († 1444), *Tractatus de christiana religione pro tota quadragesima*, éd. s. l. d. ; le sermon sur le thème *Ecce rex* pour le dimanche des Rameaux a pour titre (*Serm.* 50, sans fol.) : *De contemptu mundi et mundanorum conditione fallaci.*

(6) Par ex. dans le sermon anonyme conservé dans le ms. Sainte Geneviève 1447 (xiv^e^-xv^e^ s.) f. 246.

(7) Par ex. *Deuxième sermon pour les Rameaux*, éd. Ellies du Pin, *Gersonii opera*, Paris, 1706, t. III, p. 1117-1122.

(8) *Prediche per quaresima*, éd. Venise 1514, f. 199-201v, *Serm.* 40, *Domenica de*

Au cours du XVIe siècle, l'érudition profane envahit trop souvent la prédication (1), justifiant le jugement sévère de la Bruyère : « Il fallait savoir prodigieusement pour prêcher aussi mal » (2). On connaît cependant à cette époque quelques très beaux sermons sur le thème *Ecce rex* (3). Le XVIIe siècle français produira, parallèlement à l'épanouissement de la dévotion au Christ-Roi dans les écoles de spiritualité, un grand nombre de sermons dont la densité doctrinale égalera la qualité littéraire : mais ce n'est pas ici le lieu d'y insister ; qu'il suffise de constater, sur ce point précis, la continuité de la tradition.

***

Le sermon sur le thème *Ecce rex* a connu, dans l'histoire de la prédication chrétienne, et spécialement au moyen âge en Occident, une fortune exceptionnelle. Les paroles de Zacharie étaient lues à la messe deux fois par an, et elles inauguraient le cycle liturgique : aussi beaucoup de recueils s'ouvrent-ils sur un sermon sur la royauté du Christ. Ce thème classique, destiné à devenir un sujet de sermons-modèles (4), permet de comparer entre eux un grand nombre de textes caractéristiques. Il présente donc, pour l'histoire littéraire et doctrinale, un intérêt qui lui mérite d'être étudié spécialement. Il y a, certes, quelque chose d'artificiel, dans la méthode qui consiste à reconstituer l'histoire d'un sermon pour connaître l'histoire du sermon. Mais comment aborder, autrement que par un biais, un sujet aussi vaste ? Du moins certaines conclusions apparaissent-elles clairement.

Cette esquisse historique ne prétend nullement établir qu'on a prê-

---

*Eulivo : Firenza questo e il re dell universo : questo e voluto ora diventare speciale tuo re. Firenza nol voi tu per tuo re?* La rubrique ajoute : *Nota che la predicatione non ando piu la perche a questa domanda toto il popolo rispose con altissime voce di si et che lo voleva per re : et ognuno grido : Viva Cristo, et Misericordia, e poi il padre predicatore dette la benedictione e ognuno si parti.* (Carême de 1496).

(1) Déjà, par ex., Robert d'Aquin, O.M., éd. Venise 1482, sans fol., dans un sermon *De contemptu mundi* sur le thème *Ecce rex*, cite Démocrite, Épicure, Anaxagore.

(2) *Les Caractères*, 8, *De la chaire.*

(3) Par ex. D. Silvestro Cigno, *Sermoni predicabili sopra gli evangeli domenicali*, Venise 1580, *Domenica dell' Olivo*, f. 81-84. — Louis de Grenade, O.P., († 1588) *Sermons pour le dimanche des Rameaux, Serm. I*, éd. Oeuvres, Paris 1877, t. III, p. 212-246, *Serm. III*, p. 248-254. — Melchior de Huelamo, O.M., *Discursos predicables*, Cuenca 1600, *De la fiesta de los ramos*, p. 283-307.

(4) Thomas Waleys, par exemple, composa sur ce thème un sermon-modèle qu'il inséra dans la seconde partie de son traité *De modo componendi sermones*, cf. Charland, *op. cit.*, p. 49 ; de même Richard de Thetford, éd. *S. Bonaventurae opera*, t. IX, Quaracchi, 1901, p. 12 et Arnould de Liége, ms. B.N., lat. 3752, f. 26v.

ché au XIII[e] siècle mieux qu'avant et après, mais qu'on a prêché autrement. Les citations auraient pu être multipliées. Les extraits reproduits plus haut sont eux-mêmes d'une valeur inégale. Leur ensemble, pourtant, est révélateur.

La prédication du XIII[e] siècle représente un heureux équilibre entre les divers éléments de la pédagogie chrétienne : entre les idées et le style oratoire, entre le dogme et la morale, entre la liturgie et la théologie. Aucun abîme ne séparait la chaire et l'école : les « prédicateurs » sont souvent des « docteurs » (1) ; les sermons sont nourris de doctrine (2), et celle-ci est puisée, comme la théologie scolastique, aux sources de la tradition chrétienne et en particulier dans l'Écriture Sainte. Mais au lieu d'être exprimée en analogies abstraites et en concepts philosophiques, cette doctrine est traduite en comparaisons empruntées aux catégories de pensée plus familières au peuple. Cette prédication est l'expression concrète d'une théologie adaptée à des auditeurs qui ne sont pas théologiens ; elle ne se dégrade pas pour autant ; si elle consent des concessions à l'imagination populaire, elle ne sacrifie rien des exigences essentielles de l'enseignement chrétien. S'il arrive qu'on discerne dans l'expression une certaine vulgarité, les textes, dans leur ensemble, sont de bon goût, beaucoup d'entre eux sont fort jolis, et quelques-uns sont d'une délicatesse exquise.

Les procédés de style de la rhétorique médiévale avaient été préparés par l'éloquence monastique des XI[e] et XII[e] siècles, alors que la culture classique et patristique jouissait d'une si grande faveur (3). Ils furent largement pratiqués au XII[e] siècle, et codifiés surtout à partir du XIV[e], au moment où certains orateurs en devinrent les esclaves, tandis que d'autres s'en affranchirent totalement. Au XIII[e] siècle, les procédés ne sont pas employés dans un but purement littéraire. Le style n'est qu'un moyen au service de la fin propre de la prédication. Les ornements ne sont cependant pas exclus, et le sens du concret se concilie avec une certaine préoccupation artistique. Les sermons du XIII[e] siècle français se situent à égale distance de la vulgarité qu'on a parfois reprochée à la prédication

---

(1) On pourrait montrer, spécialement à l'aide de textes quodlibétiques inédits, que les offices du « docteur » et du « prédicateur » correspondaient, dans l'esprit des scolastiques, à deux formes nettement déterminées, distinctes mais complémentaires, du magistère de l'Église.

(2) Certains points de doctrine sur lesquels les textes scolastiques sont, au XIII[e] siècle, peu nombreux ou peu explicites, comme c'est le cas pour l'Immaculée Conception, s'éclaireraient à la lumière de l'enseignement des prédicateurs.

(3) Cf. *Prédicateurs bénédictins aux XI[e] et XII[e] siècles*, dans *Revue Mabillon*, XXXIII, 1943, p. 46-71.

médiévale et de la technique trop complexe que semblent révéler les *artes praedicandi*. Si cette prédication a pu se tenir ainsi en un juste milieu, c'est parce qu'elle était vivante. Dans la pratique, les règles oratoires étaient précises mais souples, et laissaient une grande liberté à chacun des prédicateurs [1].

Mais les sermons constituent, pour l'histoire des hommes et des mœurs, des documents dont la portée dépasse de beaucoup l'intérêt qu'ils présentent pour l'histoire littéraire. Les sermons sur le thème *Ecce rex* témoignent de la persistance des conceptions et des usages de la féodalité et de la chevalerie au cours du XIII[e] siècle. En reflétant fidèlement l'enseignement ordinaire du clergé, ils permettent aussi d'entrevoir certains aspects de la vie religieuse des fidèles formés à cette école. Les progrès de la théologie vont de pair avec l'épanouissement de la prédication : l'exemple des Pères de l'Église l'avait déjà montré ; nous en avons une nouvelle preuve dans l'heureuse influence exercée par la scolastique sur la piété populaire.

DOM JEAN LECLERCQ, O.S.B.

## APPENDICE.

## DEUX SERMONS ANONYMES DU XIII[e] SIÈCLE.

### I [2].

*Ecce rex tuus venit tibi mansuetus.* Investigator omnium et conditor seu creator Iesus Christus, videns quam plurimos potestates et dignitates mirabiliter appetentes, ipsisque dignitatibus mirabiliter abutentibus, ut ipsos attraheret non ad superbe sentiendum sed humiliter in dignitatibus sapiendum seipsum regem maiestatis reliquit in exemplum et speculum humilitatis, et hoc nobis innuunt verba superius memorata : *Ecce rex tuus venit tibi mansuetus.* Haec autem verba evangelica et etiam prophetica ad tria excitant corda : 1° ad contemplandum redemptoris nostri maiestatem seu etiam potestatem, 2° ad intuendum ipsius regis humilitatem, 3° ad speculandum ipsius regis erga nos utilitatem. Primum notatur cum praemittitur *Ecce rex*, ubi ostenditur redemptoris dignitas seu potestas, secundum cum subiungitur *tuus* : ecce benignitas et humilitas, tertium cum concluditur *venit tibi mansuetus*, *tibi* hoc est ad utilitatem tui. Ne igitur in dignitatibus positi superbiamus sed humiliter iudicemus, redemptor noster nobis ponitur in exemplum cum cuilibet nostrum dicitur : *Ecce rex tuus etc...*

Redemptorem nostrum sancti regem vere et proprie vocaverunt propter

(1) OWST, *Preaching...*, p. 238, reproche aux sermons sur le thème *Ecce rex* leur uniformité et leur monotonie. Les fragments cités plus haut montrent ce qu'il faut penser de cette accusation.

(2) Cf. plus haut, p. 150, n. 24.

quatuor quae in ipso excellenter fuerunt. Primum est regalis et excellens dignitas, secundum est totius potestatis universalitas, tertium est sapientiae verae profunditas, quartum iustitiae rectitudo, veritas vel aequitas. Qui autem haec quatuor non habuerit, rex proprie vocari non poterit. Regali igitur dignitate Christus a Deo Patre quidquid voluit impetravit : ab ipso namque Patre habuit ut esset iudex vivorum et mortuorum ; potestate vivis ac mortuis imperavit ; sapientiae profunditate cuncta eleganter disposuit et mirabiliter ordinavit ; iustitiae veritate secundum propria merita quemlibet iudicabit vel remunerabit. Rex ergo dicitur Iesus Christus propter regalem et excellentissimam dignitatem, de qua loquitur ille sanctissimus IEREMIAS : *Rex gentium, quis non timebit te? Tuum enim est decus*, supple regiae dignitatis, *inter cunctos gentium sapientes* (1). Et quia hanc a Deo Patre possidet dignitatem idcirco illud dicitur per PROPHETAM : *Ecce constitutus sum rex ab eo*, a Deo Patre videlicet, a regia dignitate, *super Sion montem sanctum eius* (2). Rex etiam dicitur propter summam ac regiam potestatem de qua ECCLI. I : *Unus est creator omnium et rex potens et metuendus nimis* (3), et in Psalmo : *Quis est iste rex gloriae? Dominus virtutum ipse est rex gloriae* (4), et iterum : *Deus Dominus et rex magnus super omnes deos* (5). Rex tertio dicitur propter verae sapientiae profunditatem, de qua dicit gloriosissimus IEREMIAS : *Dominus Deus verus est : ipse Deus vivens et rex sempiternus* (6), et *Regnabit rex et sapiens erit et faciet iudicium et iustitiam in terra* (7). Rex quarto dicitur Iesus Christus propter iustitiae ac iudicii aequitatem, et de hoc habetur PROV. XXIX d : *Rex iustus erigit terram* (8), et ibidem : *Rex qui iudicat in veritate pauperes thronus eius firmabitur in aeternum* (9).

*Tuus*, inquam, per creationem, tuus per recreationem seu redemptionem, tuus per fidei obligationem, tuus per gubernationem. Tuus per creationem qui te de non esse tam nobile sublimavit, tuus per redemptionem qua te a iugo Satanae liberavit, tuus per fidei obligationem qua te sibi in baptismate obligavit, tuus per gubernationem seu iurisdictionem qua iuxta propria merita vitae, paenae vel gratiae sententiam promulgabit. 1° igitur Filius Dei rex tuus est per creationem qua te de non esse tam nobile sublimavit, et in signum huius dicit ipse Dominus ISAÏAE IV g : *Hoc dicit Dominus formator tuus : ex utero ego sum Dominus, faciens omnia, extendens caelos, solus stabiliens terram, et nullus mecum* (10). 2° Dei Filius rex tuus est, o anima christiana, per redemptionem qua te a iugo Satanae liberavit. Unde ISAIAS XLIII a : *Noli timere quia redemi te et vocavi te nomine tuo, servus meus es tu ; cum transieris per aquas tecum ero et flumina non operient te. Cum ambulaveris in igne non combureris et flamma non ardebit in te, quia ego Dominus Deus tuus, sanctus Israel, salvator tuus, dedi propitiationem tuam in Aegyptum* etc... (11). 3° Dei Filius rex tuus est per fidei obligationem qua te sibi per aquas baptismatis obligavit, et in signum huius dicitur ISAIAE XLIII a : *Haec dicit Dominus : ab utero auxiliator tuus, noli timere, serve meus Iacob, et rectissime, quem elegi. Effundam enim aquas super sitientem et effundam spiritum meum super semen tuum* (12). 4° Dei Filius rex tuus est per gubernationem seu iurisdictionem qua

(1) *Ier.*, X, 7. (2) *Ps.* II, 6. (3) *Eccli.*, I, 8.
(4) *Ps.*, XXIII, 10. (5) *Ps.*, XCIV, 3. (6) *Ier.*, X, 10.
(7) *Ier.*, XXIII, 5. (8) *Prov.*, XXIX, 4. (9) *Prov.* XXIX, 14.
(10) *Is.*, XLIV, 24. (11) *Is.*, XLIII, 1-3. (12) *Is.* XLIV, 2-3.

te secundum propria merita iudicabit, et in signum huius dicitur ZACHARIAE IX e : *Esulta satis filia Sion, iubila filia Hierusalem : Ecce rex tuus veniet tibi iustus et salvator ; ipse pauper et ascendens super asinam et super pullum filium asinae. Et disperdam quadrigam ex Ephraim et equum de Hierusalem et dissipabitur arcus belli : et loquetur pacem gentibus et potestas eius a mari usque ad mare et a flumina usque ad fines terrae* (1).

Dicit ergo : *Ecce rex tuus etc...* Sed quoniam optime sedet in principe dignitas si dignitatem concomitetur humilitas, ideo concluditur : *Veniet tibi mansuetus.* Venit autem iste rex pauper et humilis, venit quasi infirmus et debilis, venit ut simplex et rudis, venit amorosus et diligibilis. Venit in paupertate et humilitate ut nos exaltaret ad dignitatem, venit in infirmitate ut nos concederet potestatem, venit in simplicitate ut nos assumeret ad sapientiae profunditatem vel ut intellectum nostrum illuminaret per sapientiae profunditatem, venit in caritate ut nos perduceret ad regni aeternitatem. 1º igitur Dei Filius venit ut pauper et humilis, et in signum huius admirans sanctus vir II REG. XXIV f dixit : *Quid causae est ut veniat Dominus Deus rex ad servum suum* (2). 2º venit ut infirmus et debilis, et propter hoc despectus est, iuxta quod ipse conqueritur Is. L : *Veni et non erat vir, vocavi et non erat qui audiret* (3). 2º venit ut simplex et rudis, et propter hoc de ipso dicitur LUC. II : *Descendit cum eis*, scil. cum Maria et Ioseph, *et venit Nazareth et erat subditus illis* (4). 4º venit ut amorosus et diligibilis ut nos perducat ad regni aeternitatem, et in signum huius dicit sponsa CANTICI : *En vox dilecti mei ecce iste venit saliens in montibus, transiliens colles. En dilectus meus loquitur mihi : Surge propera, amica mea etc... Iam hiems transiit etc...* (5), et APOC. ultimo dicit ipse : *Ecce veni cito et merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua* (6).

*Rex* ergo Christus propter regalem potestatem dictus est, *rex tuus* quia te creavit, *rex* 2º Christus secundum regalem dignitatem *tuus* dictus est quia te recreavit, *rex* Christus 3º propter sapientiae profunditatem *tuus* dictus est quia te sibi in baptismate obligavit, *rex* 4º Christus propter iustitiae veritatem *tuus* dictus est quia te gubernabit. Quia vero *tuus* per creationem, ideo *venit tibi* in infirmitate ut tibi concederet potestatem, quia *tuus* per fidei gubernationem, ideo *venit tibi* in caritate ut te duceret ad aeternitatem. Teipsum ergo praepara diligenter, quia *ecce rex tuus venit etc...*

## II

### DOMINICA PRIMA ADVENTUS (7).

*Ecce rex tuus venit tibi mansuetus.* Sicut imperator venit ad liberandum civitatem suam ab inimicis obsessam, sic venit Salvator in hunc mundum, et secundum hoc debemus considerare tripliciter eius adventum. Fuit enim eius

(1) *Zach.*, IX, 8-9. (2) *II Reg.*, XXIV, 21. (3) *Is.*, L, 2.
(4) *Lc.* II, 51. (5) *Cant.*, II, 8, 10, 11. (6) *Apoc.*, XXII, 12.
(7) Cf. plus haut, p. 150, n. 25.

adventus 1° reverendus quantum ad seipsum quem venit revelare ostendendo suae maiestatis imperium : *Ecce rex tuus*, 2° timendus quantum ad diabolum quem venit debellare auferendo suae impietatis dominium : *venit tibi*, 3° diligendus quantum ad genus humanum quod venit liberare instituendo charitatis homagium : *mansuetus*.

Circa primum notandum quod ipse ostendit se regem tripliciter : 1° angelorum in incarnatione, Ps. : *Deus virtutum ipse est rex gloriae* (1), virtutum id est caelestium spirituum, AMRBOSIUS super illud LUC. II : *Facta est angelorum multitudo caelestis militiae* (2) : *Bene*, inquit, *nominatur angelorum exercitus qui ducem militiae sequebantur* (3) ; 2° puerorum in Palmarum processione, MT., XIX : *Sinite parvulos venire ad me et nolite prohibere* ; *talium est enim regnum caelorum* (4), GREGORIUS : Pueri hebraeorum tollentes ramos olivarum obviaverunt Domino clamantes et dicentes : Israel es tu rex Davidis et inclyta proles (5) ; 3° iudaeorum in passione, IO. XIX : *Dixit Pilatus* interrogando : *Tu es rex iudaeorum? Respondit Iesus* : *Tu dicis, in hoc natus sum et ad hoc veni ut testimonium perhibeam veritati* (6) ; propter hoc titulum posuit Pilatus in cruce : *Iesus nazarenus rex iudaeorum* (7).

Circa secundum notandum quod ipse venit ad bellandum cum diabolo : *venit tibi*, scil., o genus humanum, ut bellet pro te et sic eripiat te a diaboli servitute. Venit ergo tripliciter : 1° latenter cum armis nostrae humanitatis ut diabolus bellum intraret ; si enim ostendisset arma suae divinitatis, diabolus non intrasset campum sed recusaret bellum, SAP. XVIII : *Cum enim quietum silentium continerent omnia et nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens sermo tuus Domine exiliens de caelo a regalibus sedibus venit durus bellator* (8) ; 2° potenter cum virtute divinitatis et triumphum reportaret, LUC. XXI : *Tunc videbunt Filium hominis venientem in nube cum maiestate magna et potestate* (9), sicut David quando venit contra Goliam I REG. XVII, nota historiam (10) ; 3° clementer pro omnibus subiugatis ut ipsos penitus liberaret, ZACH. IX : *Exulta satis, filia Sion, iubila filia Hierusalem, ecce rex tuus tibi venit iustus et salvator* (11), ipse enim venit ut eos qui erant in carcere diaboli id est in limbo liberaret.

Circa tertium notandum quod ipse est *mansuetus* hominibus tripliciter : 1° ipsos benigniter recipiendo ad misericordiam, ECCLI. I : *Beneplacitum est illi fides et mansuetudo* (12), fides ex parte nostra sicut patet in adultera, IO. VIII, nota historiam (13) ; 2° modeste ipsos puniendo propter iustitiam, SOPH. II : *Quaerite iustum, quaerite mansuetum* (14), Ps. : *Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine* (15) ; sic punivit David, II REG. ultimo, nota historiam (16) ; 3° ipsos in pace mittendo per gratiam, ECCLI III : *Fili in mansuetudine opera tua perfice et super hominum gloriam dirigens* (17) ; non sic Roboam qui perdidit propter duritiam populum suum, nota historiam III REG. XII (18).

---

(1) *Ps.*, XXIII, 10. (2) *Lc.*, II, 13.
(3) *Expositio in Lucam*, l. III, n. 52, *P.L.*, XV, 1653. (4) *Mt.*, XIX, 14.
(5) Antiennes et hymne *Gloria laus* de la procession des Rameaux.
(6) *Io.*, XVIII, 33, 37. (7) *Io.*, XIX, 19. (8) *Sap.*, XVIII, 14-15.
(9) *Lc.*, XXI, 27. (10) *I Reg.*, XVII. (11) *Zach.*, IX, 9.
(12) *Eccli.* I, 34-35. (13) *Io.*, VIII, 1-11. (14) *Soph.*, II, 3.
(15) *Ps.*, C, 1. (16) *I Reg.*, XXIV, 11-18. (17) *Eccli.*, III, 19.
(18) *III Reg.*, XII, 1-24.

# LA THÉOLOGIE DE L'EUCHARISTIE A LA FIN DU XII[e] SIÈCLE

## LE TÉMOIGNAGE DE PIERRE LE CHANTRE D'APRÈS LA "SUMMA DE SACRAMENTIS"

---

### INTRODUCTION

### PIERRE LE CHANTRE. LA VIE, L'HOMME ET L'ŒUVRE.

*Ad majorem natus, rebus studeas, non verbis.*
(PIERRE LE CHANTRE, *Verbum abbreviatum*, III).

*Cantor vero vocatur qui vocem modulatur in cantu* : telle est la définition que, dans le *Livre des Sentences*, Pierre Lombard a tenu, au cours de son exposé concernant le sacrement de l'Ordre (1), à nous laisser d'un office ecclésiastique dont le rôle n'était certes pas négligeable à l'heure où fleurissait « le printemps » de la liturgie médiévale (2). Le chantre avait donc alors pour mission spéciale et caractéristique de donner le ton au chœur, dans les églises cathédrales ou abbatiales. Or, en 1184 (3), à Notre-Dame de Paris, au temps de l'évêque Maurice de Sully, construc-

---

N. B. — *Sigles.* — *P.L.* = *Patrologie latine* de MIGNE. — *D.T.C.* = *Dictionnaire de théologie catholique*, VACANT, MANGENOT, AMANN. — *T.N.S.* = *The New Scholasticism.* — *A.H.D.L.M.A.* = *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age.* — *R.S.R.* = *Recherches de Science religieuse.* — *R.A.L.C.M.* = *Recherches d'ancienne Littérature chrétienne et médiévale.*

(1) L. IV, dist. 24. (Éd. de Paris, 1553, fol. 349ro).

(2) Voir *Le Christ selon la chair et la liturgie médiévale*. Paris, 1932.

(3) *Histoire littéraire de la France*, t. XV, p. 286. Je ne vois pas pourquoi Grabmann préfère la date de 1178. En 1180, c'est un nommé Gautier qui était chantre de Notre-Dame. Voir le *Cartulaire* publié par GUÉRARD : la plus ancienne charte où figure notre théologien comme chantre ne remonte pas plus haut que 1185.

teur de la cathédrale, cette dignité — la deuxième du chapitre — était échue à un personnage, qui devait l'incarner en quelque sorte, et rester pour la postérité, le « Chantre » de Paris. *Petrus Cantor Parisiensis*, déjà théologien estimé, allait bientôt devenir une autorité capitale dans l'Église de Paris.

Pour autant qu'on puisse ici se prononcer fermement, cet homme considérable n'était pas parisien d'origine : il était né, plus probablement, à Reims, à une date d'ailleurs impossible à fixer d'une manière certaine. S'il fallait admettre l'hypothèse de Grabmann, le futur préchantre (*precentor*) de Paris aurait même été le disciple direct du fameux Albéric, élève lui-même d'Anselme de Laon (1). Il faudrait, dans ce cas, affirmer que Pierre est né dans le premier quart du XIIe siècle ; Albéric ayant cessé d'enseigner en 1136 pour devenir archevêque de Reims (2). Restons sur un terrain plus solide en retenant seulement que le Chantre, désigné par certains manuscrits sous le nom de *Petrus Remensis* (3), étudia, effectivement vers le milieu du siècle, à l'école épiscopale de Reims, s'initiant tour à tour aux secrets des arts libéraux et de la *pagina sacra*, c'est-à-dire de la théologie (4). Les premiers n'étaient-ils pas, comme il le proclamera lui-même dans un de ses livres, les « assises et comme les soubassements de la théologie », *artes liberales sunt subsellia et quasi substructura theologiae* ; et il ajouterait même : *et usque ad pedes ei serviunt* (5). Sans avoir été l'élève direct d'Albéric, il put recueillir quelque écho de celui-ci et s'incorporer l'héritage intellectuel du maître rémois, notamment le louable souci qu'on lui attribue d'avoir chercher à étudier les problèmes théologiques par une méthode plus positive que dialectique.

Nourrisson probable de l'Église de Reims, comme elle s'en glorifiera plus tard, sous la plume de l'archevêque Guillaume, Pierre le Chantre réapparaît (il serait peut-être plus sûr de dire simplement « apparaît ») dans l'Histoire, avec les dernières années du règne de Louis le Jeune, et cette fois dûment installé, au moins depuis 1171 (6), dans l'Ile de la Cité,

(1) GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, p. 478.

(2) Il ne faut pas confondre cet Albéric de Reims avec un autre Albéric qui, lui, fut au contraire un dialecticien et le maître de Jean de Salisbury. Rectifier à ce point de vue l'Index de l'important ouvrage des PP. PARÉ, BRUNET et TREMBLAY, *La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement.* Paris, 1933.

(3) Ainsi le ms. lat. 14421 de la B. N. de Paris.

(4) De là, les nombreux faits localisés à Reims qui figurent dans le *Verbum abbreviatum.*

(5) *De Tropis loquendi*, B. N. Paris, ms. lat. 14892, fol. 123ro.

(6) C'est ce que nous apprend Césaire d'Heisterbach dans une anecdote signalée plus loin.

comme maître en théologie de l'École Notre-Dame, authentique berceau de l'Université de Paris (1). Pourquoi le Rémois s'était-il transporté à Paris ? Impossible de le dire avec certitude : il n'est pas étonnant qu'élève brillant, il ait achevé ses études à Paris, où il se sera fait apprécier au point de se voir offrir une chaire professorale. Une telle transplantation était, on le sait, tout à fait dans les usages du Moyen Age au bénéfice du caractère international de la culture théologique. Une autre célébrité de l'époque, Alain de Lille (mort en 1203) enseignait bien à Montpellier ! En tout cas, c'est à Paris que Pierre le Chantre devait donner toute sa mesure de professeur et d'écrivain, au cours d'une carrière brillante et féconde. Dans ce milieu intellectuel très vivant, où l'on discutait avec passion, penché avec fièvre sur les aspects les plus ardus du dogme catholique et où on recherchait des méthodes plus parfaites », le Chantre ne tarda pas à émerger après des hommes aussi remarquables que Pierre Lombard ou Pierre Comestor — qu'il connut peut-être et visita dans sa retraite de Saint-Victor —, à côté de théologiens non moins éminents, comme le chancelier Pierre de Poitiers, Simon de Tournai, et de plusieurs autres dont nous soupçonnons encore à peine la personnalité véritable et le labeur pourtant très digne d'intérêt.

Parmi ces théologiens, qu'on voudrait mieux sortir de l'ombre et dont les œuvres sont souvent inédites, telles celles de « Maître Martin », et de Guy d'Orchelles, il n'est peut-être pas excessif de dire que le Cantor fut le maître parisien le plus célèbre de son temps, le plus méritant et le plus influent de la génération théologique qui, de 1170 à 1200, illustra les écoles de Paris. Cette carrière bien remplie faillit recevoir un digne couronnement le jour de l'année 1191 où Pierre fut élu évêque de Tournai, alors qu'il n'était pas encore revêtu du sacerdoce. Comme François d'Assise — vivant lui aussi à cette époque — le *Cantor* devait mourir simple diacre. C'est le registre capitulaire de Notre-Dame qui nous l'apprend, en enregistrant la mort du Chantre par ces simples mots : ... *VII calendas octobris... obiit Petrus decentor et diaconus* (2). En dépit de la recommandation expresse, auprès de l'archevêque de Reims, Guillaume de Champagne, oncle du roi, dont prit l'initiative un homme fort distingué, lui aussi une lumière théologique du temps, l'orléanais Étienne de Tournai, alors abbé de Sainte-Geneviève, cette élection flatteuse n'eut pas de suite : chose cu-

---

(1) Sur les écoles épiscopales au XII[e] s., voir PARÉ, BRUNET et TREMBLAY, p. 22 et ss.

(2) Cf. GUÉRARD, *Cartulaire de Notre-Dame*, Paris, 1850, IV, p. 159. — Ce texte a-t-il échappé à GUTJAHR qui affirme dans son *Petrus Cantor*, p. 35, que Pierre n'était ni prêtre ni diacre ?

rieuse, on lui substitua le même Étienne de Tournai (1). Pierre resta, comme devant, diacre et préchantre de Paris, fidèle, n'en doutons pas, à occuper sa stalle, et à remplir toutes ses charges (2). En 1196, nouvel avatar, s'il est vrai, comme il semble probable, qu'il ait été réellement pressenti pour le siège épiscopal de Paris, rendu vacant par la mort de Maurice de Sully. Il n'est nullement impossible que cette promotion honorable n'ait tenu qu'à lui et à son humilité (3). Il reste d'ailleurs difficile de savoir pourquoi le nouvel évêque, Eudes de Sully, passa pour ne pas pleurer sa mort (4). Toujours est-il que Pierre fut nommé, cette même année 1196, simple doyen de Reims et que l'archevêque, Guillaume de

---

(1) *P. L.*, t. 211, col. 612. Sur Étienne de Tournai, voir *Hist. litt. de la France*, t. XV, p. 524. C'est l'auteur d'une *Somme théologique* publiée par Schulte, à Giessen, en 1891.

(2) Ses fonctions n'étaient pas uniquement liturgiques. Les chartes du *cartulaire* de Notre-Dame, publiées par Guérard, nous montrent le chantre intervenant, de la façon la plus honorable, dans des affaires temporelles, souvent litigieuses, très diverses. Il ne me paraît pas inutile de réunir ici ces quelques faits qui, datés, nous permettent de fixer dans son cadre quotidien, la biographie du théologien. Ainsi, en 1185, il intervient dans une affaire concernant 200 arpents de bois (Guérard, II, p. 311) ; en 1186, au sujet des droits du doyen sur les biens de Notre-Dame (Guérard, I, p. 398) ; en février 1187, arbitrage concernant un certain Eudes d'Iteville, la sentence de Pierre le Chantre est confirmée par Philippe-Auguste (Guérard, II, p. 372) ; en 1189, don du tiers d'une dîme, avec signature de *Magistri Petri precentoris*, (Guérard, t. II, p. 198) ; la même année, fondation d'aumônes par Élisabeth de Courtenay (Guérard, I, p. 295), et testament de Maître Hugues de Navarre (Guérard, I, p. 396) ; juin 1190, précepte de Philippe-Auguste cité plus bas dans notre texte (Guérard, II, p. 400) ; 1191, acte précisant la « procuration » de l'évêque Maurice de Sully à l'église Saint-Exupère de Corbeil (Guérard, I, p. 45) : 1192. Pierre le Chantre juge délégué avec Maurice de Sully dans un procès concernant l'église de Gacé donnée aux Victorins (cf. Fourier-Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Victor*, Paris, sans date, p. 259). ; 1193. Vente d'une maison à l'église Notre-Dame par un chanoine (Guérard, II, p. 468) ; 1195. Charte concernant des terres situées à Rungis (Guérard, III, p. 359) ; 1196, vente d'une dîme à Notre-Dame (Guérard, II, p. 115) et autre acte au sujet d'une voirie (Guérard, III, p. 386). La même année, acte concernant les annates de Notre-Dame dues à Saint-Victor (Fourier-Bonnard, p. 122 ; 1197, sentence de Pierre le Chantre dans un différend concernant le chapitre et un tiers, rendue à Melun à la cour de la reine Adèle, mère de Philippe-Auguste (Guérard, II, p. 259). Notons ce rôle de justicier que Pierre le Chantre paraît avoir été plus d'une fois appelé à exercer. La même année (celle de sa mort), son nom figure à côté de celui d'Eudes, évêque *élu* de Paris, dans un acte concernant l'évêque de Paris et une abbesse récalcitrante des environs de la capitale (Guérard, I, p. 56).

(3) *Histoire littéraire de la France*, t. XV, p. 287. La promotion à l'épiscopat de Paris est rapportée par Ralph de Coggeshale, dans sa *Chronique anglicane*. Cf. Martène, *Amplissima Collectio*, t. V, col. 846.

(4) *P. L.*, t. 211, col. 298.

Champagne, put le féliciter de n'avoir pas ambitionné des postes plus élevés (1). Aussi bien, la carrière mortelle du Cantor touchait-elle à sa fin : le 22 septembre 1197, il allait mourir sous l'habit cistercien, à l'abbaye de Longpont au diocèse de Soissons (2). A l'instar de plusieurs autres théologiens du XII^e siècle, comme Alger de Liège et Pierre Comestor, *Petrus Cantor parisiensis*, avait tenu, abandonnant sa chaire professorale, et du même coup le bâton liturgique, insigne de ses fonctions à Notre-Dame, à se préparer à la mort dans la paix du cloître (3). Les faits certains de cette biographie sont peu nombreux, aussi peu que les documents permettant de l'étayer. A côté de ces textes très sûrs, sinon toujours très clairs, nous avons d'autres données, plus colorées, qui nous rendent possible d'atteindre, au delà de ce schéma assez pauvre, l'âme du personnage.

Ce n'est pas sans cause qu'il se forma une légende de Pierre le Chantre et qu'on lui attribua un certain nombre de traits ou de propos assez pittoresques : sorte de « fioretti » cantoriens, qui nous permettent d'entrevoir que ce « Magister » écouté, dont les années d'enseignement se déroulèrent assez paisiblement, du moins le plus souvent, aux rives de la Seine eut, en réalité, une personnalité non banale, au relief très accusé, qui suscita l'intérêt et frappa d'admiration ses contemporains.

Ce professeur, certes ami des livres, fut en effet un homme capable non seulement de penser personnellement, et d'original, mais, chose moins commune encore, il osa exprimer son opinion, même si elle risquait de ne pas plaire aux grands.

Tel il nous apparaît, peu de temps après son installation à Paris comme maître en *sacra pagina*, dans cette anecdote soigneusement recueillie par Césaire d'Heisterbach et qui dut, plus d'une fois, être racontée dans les milieux monastiques ou simplement ecclésiastiques : dans ce récit, nous apprenons que Pierre le Chantre revendiqua pour saint Thomas de Cantorbury, alors mort depuis peu, le droit au titre de martyr authentique, que lui refusaient les docteurs les plus en renom (4).

Tel aussi nous l'entendons dans ce court et quasi-joinvillesque *Dia-*

---

(1) *Histoire littéraire de la France*, t. XV, pp. 284-285.

(2) Le millésime 1197 est fourni par le chroniqueur Albéric de Troisfontaines. Cf. GRABMANN, *Geschichte der schol. Methode*, p. 479. La date du 22 septembre est celle de l'obituaire de Notre-Dame (GUÉRARD, IV, p. 159).

(3) C'est en se rendant à Reims, pour prendre possession de sa charge de doyen, que, tombé malade en voyage, il s'était arrêté à l'abbaye de Longpont. *Histoire littéraire de la France*, t. XV, p. 285.

(4) *Histoire littéraire de la France*, t. XV, p. 286.

*logue* avec Philippe-Auguste, jadis publié : on y surprend notre théologien en conversation familière avec le roi, en « prudhomme » jouissant de la confiance de celui-ci, auquel le Cantor ne craint nullement de faire la leçon et en profite même pour critiquer spirituellement la façon plutôt cavalière avec laquelle se réglaient alors les élections épiscopales (1).

Philippe-Auguste eut beau jurer « par la lance de saint Jacques », il lui fallut pourtant écouter, jusqu'au bout, la mercuriale du « seigneur Chantre », habilement mêlée de références scripturaires. Rien ne s'oppose à ce que l'anecdote soit véridique, elle est conforme à ce que nous savons par ailleurs du *Cantor*, pour lequel le roi avait, à coup sûr, une particulière estime : partant pour la croisade en juin 1190, et redoutant, pendant son absence, une vacance du siège épiscopal de Paris, il tint à désigner nommément Pierre le Chantre pour veiller sur tous les changements qu'on pourrait être amené à faire dans le fonctionnement de la « marguillerie » et de la chevecerie » de la cathédrale (2).

Tel il nous apparaît encore, prompt à se jeter hardiment dans la mêlée, lorsque, toujours selon Césaire, il n'hésita pas à prendre parti contre l'évêque Maurice qui, pour solder les lourds dépens de la construction de Notre-Dame, avait cru pouvoir autoriser certain usurier à purifier de cette façon des biens mal acquis. Le prélat avait compté sans son Chantre ! Pierre estima, à juste titre, que l'usurier devait, pour être en règle avec Dieu, préalablement, restituer l'argent à ses victimes (3).

*Petrus Cantor* ne devait pas montrer moins de résolution quand, vers la fin de sa vie, il enjoignit au célèbre curé Foulques de Neuilly de prêcher la quatrième croisade, rendue nécessaire par les mécomptes des Francs aux prises avec Saladin (4).

Foulques n'était d'ailleurs que l'un des nombreux disciples et admirateurs que semble avoir grandement attirés la physionomie morale de Pierre le Chantre. Celui-ci ne se contentait pas de formuler pour les autres d'austères principes, il avait en outre la peu habituelle coquetterie de les pratiquer d'abord. C'est donc en connaissance de cause qu'Étienne de Tournai put, en comparant Pierre le Chantre à Origène, le recommander comme étant de ceux qui « vivent ainsi qu'ils enseignent » (5). Pierre

---

(1) *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, Paris, 1840-1841, t. II, pp. 398-401.

(2) *Cartulaire de Notre-Dame*, II, p. 400.

(3) Les textes de Césaire sur Pierre le Chantre sont reproduits dans *P. L.*, t. 205, col. 15.

(4) Dickson, *Vie du cardinal Robert de Courçon*, dans *A. H. D. L. M. A.*, 1934, pp. 66-67.

(5) *P. L.*, t. 211, col. 469.

n'avait-il pas écrit lui-même que « le fondement de la bonne prédication devait être la sainteté de la vie ? » (1) Tout indique qu'il en avait le droit.

Cette austérité qui n'excluait pas, à l'occasion, une pointe de discret humour, ne fut pas étrangère à cette fidélité dans le souvenir, à cette singulière estime que devaient lui garder ses élèves, par delà la mort, et bien au delà des limites de la Cité Notre-Dame, à une date avancée du siècle suivant. A côté de Foulques, Pierre compta parmi ses fidèles, un cardinal comme Robert de Courçon, organisateur de l'Université de Paris, théologien notable qui devait tomber, glorieusement, à la croisade de Jean de Brienne, devant Damiette en 1219.

C'est un fait, en tout cas, que Robert de Courçon désigne dans sa *Somme* le Chantre de Paris comme son maître d'immortelle mémoire : *Immortalis recordationis magister noster Cantor* (2).

Condisciple de Robert de Courçon et lui aussi croisé et cardinal, Jacques de Vitry (mort en 1240) n'est pas moins enthousiaste dans son *Histoire occidentale*, où il déploie, pour célébrer la gloire et le génie de son maître, une emphase qu'auraient pu lui envier bien des Orientaux (3) Outre Rhin, pensait-on différemment ?

Sans parler des chroniqueurs comme Othon de Saint-Blaise (4), mort en 1220, qui cite d'un même élan, Alain de Lille et Pierre comme les flambeaux de leur temps, l'éloge du maître parisien jaillissait spontanément sous la plume comme dans le cœur de ses anciens étudiants ; tel le moine Liebhard de Prufening, auteur du *Grenier de la fourmi*, *Horreum formice*, sorte de dictionnaire théologique, constitué partiellement avec une œuvre similaire de Pierre le Chantre (la *Summa Abel*), et également l'auteur anonyme d'une *Somme des Sacrements*, composée dans le deuxième quart du XIII[e] siècle et conservée à la Bibliothèque de Munich.

Les Anglais ne faisaient pas non plus bande à part : à Robert de Courçon on peut ajouter l'auteur de la *Gemma ecclesiastica*, Giraud le Cambrien (5) et d'autres comme le chroniqueur Ralph de Coggeshale.

Cette influence étendue et rayonnante, qui ne s'expliquerait pas s'il s'agissait d'un personnage de second plan, il va de soi que Pierre le Chantre la mérita surtout par ses travaux scientifiques, ou plus exactement théologiques. Si son goût privilégié pour les problèmes moraux est incon-

---

(1) *P. L.*, t. 205, col. 37.

(2) Cf.-DICKSON, *Vie du cardinal Robert de Courçon*, p. 67.

(3) Textes reproduits dans MIGNE, *P. L.*, t. 205, col. 11. Pierre le Chantre y est qualifié successivement de *lilium inter spinas*, *thus.... vas aureum*, *candelabrum aureum*, etc.

(4) GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, p. 455.

(5) GRABMANN, *op. cit.*, p. 478.

testable, s'il fut une sorte de réformateur, de justicier rigide, épris de stricte fidélité aux commandements de Dieu et à l'idéal évangélique, si, valeureux champion de la discipline ecclésiastique, il prépara le terrain aux décisions du concile de Latran de 1215, il n'en joua pas moins un rôle aussi actif sur la terrain des idées et de la littérature religieuse.

Sans doute, la plus connue de ses œuvres littéraires, la seule qui ait encore été imprimée intégralement, le *Verbum Abbreviatum* (1) ne nous surprend pas sous la plume du pe sonnage qui ne craignait pas de morigéner les rois et les évêques, au risque de s'attirer quelques désagréments. S'il est vrai de dire que, comme nous l'avons vu, sa vie était d'accord avec sa pensée, celle-ci n'est pas moins exactement le reflet de son activité pratique. Le moindre intérêt de cet ouvrage n'est pas, semble-t-il, de passer sans complaisance en revue les divers abus — y compris ceux des milieux ecclésiastiques — dont souffrait la société féodale à son apogée peu avant l'avènement d'Innocent III. Tel quel, le *Verbum abbreviatum* se présente comme une sorte de théologie morale où l'auteur a recueilli le meilleur des consultations données au cours de sa carrière, le meilleur aussi des leçons prononcées dans sa chaire de l'École Notre-Dame. En même temps, dès les premiers chapitres, à sa manière, à grand renfort de citations ponctuées de brèves réflexions, Pierre le Chantre expose toute une conception de la théologie fondée sur l'étude des choses et non sur celle des mots : *ad majorem natus, rebus studeas, non verbis* (2). Coup droit probablement contre les dialecticiens trop spéculatifs, comme l'était alors son confrère, le chancelier Pierre de Poitiers. On peut affirmer que Pierre le Chantre, au moment où pourtant la scolastique allait faire tant de place à la spéculation rationnelle, a rêvé d'une sorte de théologie positive, nettement orientée vers la pratique et ayant pour principal instrument une analyse serrée des textes eux-mêmes et non de leurs commentateurs. C'est ainsi qu'une bonne « lecture » lui apparaît comme la condition nécessaire de toute recherche dialectique, et de tout enseignement objectif : *lectio autem*, dit-il expressément et sagement, *est quasi fundamentum et substratorium sequentium* (3). Grabmann n'a certainement pas tort de voir ici l'un des mérites réels de Pierre le Chantre et de le comparer sous cet angle, à Pierre de Poitiers et à ses disciples (4).

Au demeurant, cet homme aux yeux ouverts et aux fines oreilles, qui

---

(1) *P. L.*, t. 205, col. 23-370.
(2) *P. L.*, t. 205, col. 30.
(3) *P. L.*, t. 205, col. 25.
(4) GRABMANN, *Geschichte der scholast. Methode*, II, p. 480 et suiv.

sut collectionner pour le plus grand profit de ses lecteurs tant de petits faits intéressants ou d'anecdotes savoureuses, avait une culture fort étendue. Très au courant de la dialectique aristotélicienne vue à travers les travaux de Boèce, et qu'il savait manier tout comme un autre à l'occasion, c'est avec passion qu'il étudia l'Écriture sainte, qu'il s'agisse du Nouveau ou de l'Ancien Testament : en témoignent suffisamment ses travaux scripturaires, un certain nombre de *Gloses* (1) et la place royale accordée dans ses écrits à l'argument d'Écriture sainte. Une autre de ses œuvres, le *De Tropis loquendi*, se propose de résoudre, notamment à l'aide du sens figuré, les contradictions apparentes qu'on peut constater entre certains passages bibliques (2). Exégète théoriquement plus soucieux de rigueur que ses contemporains, Pierre le Chantre avait aussi une bonne connaissance des Pères de l'Église lus directement (3). Il caractérise assez exactement les plus célèbres des Pères les plus pratiqués alors en classant notamment Origène et saint Jérôme parmi les *emunctores* de la Bible, en raison de leurs travaux de critique textuelle, saint Grégoire et saint Jérôme parmi les *infusores*, parce qu'ils surent diligemment expliquer le contenu des textes ; saint Augustin et saint Hilaire parmi les *extinctores*, parce qu'ils s'appliquèrent à éteindre l'incendie des interprétations hérétiques (4). Bien entendu, dans son estime, saint Grégoire et saint Augustin se réservaient la part du lion, comme il était alors habituel.

---

(1) Ces gloses, conservées dans les manuscrits, soit à l'état isolé — comme le Commentaire sur les Psaumes — soit réunies sous le nom d'une collection appelée « glossature » et de contenu variable, se rencontrent notamment à la Bibliothèque Nationale de Paris, ms. lat. 15565, 14426, 12011, 682 ; Mazarine, 176, Ste Geneviève, 65. Voici, par exemple, le contenu du ms. 176 de la Mazarine : Psaumes, Ecclésiaste, Ecclésiastique, Proverbes, Sagesse, Épîtres de saint Paul, Actes des Apôtres, Épîtres canoniques. — Le ms. lat. 15565 de la B. N. de Paris contient les gloses sur Job, le Cantique, l'Ecclésiastique, la Sagesse, l'Apocalypse, les Épîtres canoniques et les Actes des Apôtres. Le ms. 14426 ne contient que les *Notulae super psalterium*. — Leur authenticité a été mise en doute ; il semble qu'actuellement on leur soit plus favorable. Le problème demanderait à être jugé sur pièces. Il semble qu'on en possède 28, dont 23 sur l'Ancien Testament.

(2) Cet ouvrage inédit est conservé à la B. N. de Paris, ms. lat. 14892, fol. 89 et suiv.

(3) *P. L.*, t. 205, col. 24.

(4) Nous en avons le témoignage formel dans un texte d'Étienne Langton, constatant que Pierre le Chantre avait, en lisant les œuvres de saint Jérôme, noté ce détail concernant la nativité du Christ : « *quidam magnus, cui adhibetur fides, dicit se audisse a magno et pio Cantore Parisiensi quod ipse Cantor legerat in scriptis Hieronymi, quod ea nocte qua natus est Salvator mundi, mortui sunt omnes sodomitae.* Cf. Mgr. LACOMBE, *Studies on the Commentaries of the cardinal Stephen Langton*, dans *A.H.D.L.M.A.*, 1930, p. 8. Quant à savoir si le Cantor avait réellement lu le détail en question, un peu scabreux,

Trait plus caractéristique et presqu'étonnant chez un ascète aussi authentique, le *Precentor* de Notre-Dame pratiquait assidument la littérature antique au point d'en citer presque surabondamment les représentants les plus marquants, qu'il s'agisse des poètes comme Horace ou Virgile ou Perse, jusques et y compris Ovide dans l'*Art d'aimer*, ou des prosateurs comme Caton, Cicéron, Quintilien ou Sénèque, le type à ses yeux comme pour beaucoup de ses contemporains, du philosophe idéal et qu'il exploite à pleines pages : on sent bien que l'heure de la royauté d'Aristote n'est pas encore venue. Nous n'en sommes plus, il est vrai, à découvrir l'existence d'un humanisme authentique au XII[e] siècle, supposant une connaissance directe des œuvres et non seulement des anthologies ou des chaînes, portant aussi bien sinon davantage sur le fond que sur la forme (1). On sait néanmoins que tous les théologiens et tous les spirituels de ce temps ne voyaient pas sans appréhension la fréquentation trop intime des auteurs païens par les écrivains chrétiens, et il est assez piquant de trouver parmi les tenants de cette Renaissance un grave moraliste, assez original il est vrai et qui savait sourire, mais qui finit ses jours après une vie très édifiante sous l'habit blanc des fils de saint Bernard.

Cette culture éclectique, et toutes les qualités qu'il faut inscrire à l'actif de Pierre le Chantre, sa haute inspiration morale, sa rigueur et sa prudence dans le maniement de la dialectique, le sérieux scientifique de sa méthode, les retrouverons-nous dans les quelques chapitres que nous allons soumettre à nos lecteurs, d'une œuvre restée jusqu'à ce jour inédite : la *Summa de sacramentis et animae consiliis* ? Nous en savons assez sur la personnalité de l'auteur pour lui accorder au moins un préjugé favorable et pour estimer qu'à écouter le vieux Maître nous parler de l'Eucharistie, nous ne devrions pas perdre notre temps.



La chronologie des œuvres de Pierre le Chantre est encore à faire et, comme pour sa vie, nous sommes obligés de nous contenter de données assez conjecturales. Le *Verbum abbreviatum* me paraît avoir été composé

---

il faut l'avouer, dans les œuvres de saint Jérôme, c'est une autre histoire ! Le texte n'en a pas moins sa portée pour nous faire connaître les méthodes de travail chères à Pierre le Chantre.

(1) Cf. Paré, Brunet et Tremblay, *La Renaissance au XII[e] siècle*, p. 138 et suiv. E. Gilson, *Les Idées et les Lettres*, Paris, 1932, pp. 182 et suiv.

à une période assez avancée dans la carrière de l'auteur. Indépendamment du fait qu'un trop jeune débutant aurait été mal qualifié pour s'instituer à ce degré le censeur de son époque, le texte contient certains indices qui appuient cette probabilité. C'est ainsi qu'il fait allusion à un certain abbé de Clairvaux, dit *Monoculus*, parce qu'il était borgne (1). Pierre le Chantre en parle comme d'un personnage disparu depuis longtemps à la date où il écrit ; or, on sait par ailleurs que cet abbé de Clairvaux, Pierre Monocule mourut en 1186 (2). De même l'anecdote où Pierre le Chantre nous narre comment Saladin se scandalisait de l'appétit exagéré des Croisés et qu'il leur fallût trois ou quatre plats à leurs repas, se comprendrait mal, si au moment où le Chantre la racontait, la légende du puissant Sultan, vainqueur des Francs seulement en 1187, n'avait pas eu le temps de se répandre dans l'Occident latin (3). On pourrait également tenir compte des nombreuses allusions au pape Alexandre III (mort en 1181) mentionné ici comme un personnage désormais acquis à l'histoire : elles renforcent la conviction qu'il faut situer la rédaction du *Verbum abbreviatum* dans la dernière décade de la vie de Pierre le Chantre (1187-1197).

Cette précision sur le *Verbum abbreviatum* ne nous renseigne guère sur la date qu'il convient d'assigner à la *Summa de Sacramentis*. Les pages concernant l'Eucharistie font trop peu d'allusions à des événements historiques précis pour qu'on puisse en tirer parti. Dans un autre endroit de l'ouvrage, je trouve pourtant une allusion aux nombreux chrétiens captifs des musulmans, qui conviendrait assez bien aux temps immédiatement postérieurs aux désastres de la seconde croisade (4).

Là aussi, le ton de l'auteur, son souci avoué de traiter les questions les plus obscures, se situeraient mal sous la plume d'un trop jeune auteur. Au reste, dans la controverse sur le moment précis de la transsubstantiation, un post-scriptum ajouté probablement lors d'une seconde édition que nous avons trouvé dans le ms. lat. 9593 de la Bibliothèque Nationale de Paris, semble bien, à mon sens, répondre à une objection que des théologiens de marque lui firent dans les dernières années de sa vie. Ces indices

---

(1) Cf. *P. L.*, t. 205, col. 315.

(2) *Histoire littéraire de la France*, t. XIV, p. 620.

(3) *P. L.*, t. 205, col. 328. Il faut lire *ferculis* et non *ferrulis.*

(4) *Multi christiani sunt inter saracenos sub servitute eorum nec audent celebrare nisi de nocte peccantne in celebrando? Non credo quod necessitas eos excusat.* Bibl. Nat. de Paris, ms. lat. 9593, fol. 138vo et ms. lat. 14521, fol. 99ro. Pour cette dernière partie de la *Somme*, on peut toujours se demander s'il s'agit d'un texte appartenant réellement à la rédaction primitive de l'ouvrage.

nous invitent à fixer la composition de la *Somme des Sacrements* dans la dernière décade de la vie de Pierre le Chantre, vraisemblablement après le *Verbum abbreviatum* (1).

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE.

Martin GRABMANN. *Die Geschichte des scholastischen Methode*, t. II. Fribourg en Brisgau, 1911, pp. 478-499.

P. FÉRET. *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, Paris, 1894 ; t. I, pp. 58 et suiv.

S. F. GUTJAHR. *Petrus Cantor Parisiensis, sein Leben und seine Schriften*. Graz, 1899.

N. JUNG. *Pierre le Chantre*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, VACANT, MANGENOT, AMANN, t. XII, col. 1901-1906.

*Histoire littéraire de la France*, Paris, 1820, t. XV, pp. 283 et sv.

Dom MARLOT. *Metropolensis Remensis historia*, Reims, 1673.

---

(1) Outre les ouvrages de Pierre le Chantre indiqués dans le texte, nous aurons l'occasion de citer la « Summa Abel », sorte de Dictionnaire théologique, édité en partie par le cardinal PITRA, *Spicilegium Solemnense*, III. Paris, 1852-1858. pp. 1 et suiv., et *Analecta Sacra*, II, Paris, 1886-1887, 6-154, 585-623.

## II

## LA « SUMMA DE SACRAMENTIS ».
## COMMENTAIRE
## DES QUESTIONS CONSACRÉES A L'EUCHARISTIE (1).

Sans chercher un plan rigoureux dans ces trente-quatre chapitres concernant l'Eucharistie, on peut remarquer que les trois premières questions se rapportent à la théologie spéculative proprement dite, alors que les autres, — la partie essentielle du traité, — sont des cas de conscience pratiques, liturgiques. Les derniers concernent des questions nettement subsidiaires.

On ne trouvera pas ici un exposé complet de la théologie eucharistique à la fin du XII^e siècle. Pierre le Chantre nous en avertit personnellement, déclarant qu'il laissera de côté « les questions les plus communément traitées ». Foin des chemins battus ! Pierre le Chantre est désireux de faire œuvre nouvelle, de faire avancer la science théologique. Notamment, en abordant, dans une certaine mesure (2), les problèmes négligés par le Lombard, et ceux surtout qui, de son temps, étaient les plus brûlants et l'objet des plus fréquentes discussions.

Tenant pour acquise la transsubstantiation, il ne s'attarde pas à l'établir, mais il va consacrer ses efforts à tâcher de l'expliquer, à préciser surtout en quoi elle consiste, quels sont ses effets et dans quelles conditions elle s'opère.

### 1. — Questions de « grammaire théologique ».

Tout d'abord, il cherche à définir ce qu'il faut entendre par *transsubstantiation*, — mot qu'il emploie dès la première question sans éprouver le besoin de se justifier à ce sujet. A pareille date, — entre 1170 et 1190 —

---

(1) Ce commentaire est proprement doctrinal. Les remarques d'ordre textuel ou littéraire font l'objet, en principe, des notes accompagnant le texte latin.

(2) Je dis : dans une certaine mesure, car parmi les questions examinées par le Chantre, plusieurs l'avaient déjà été par le Maître des Sentences, non cité pourtant formellement, dans nos « questions », comme il l'est dans d'autres parties de la Somme.

on n'est plus au temps où l'emploi d'un pareil terme était une sorte d'originalité. De fait, nous verrons que Pierre le Chantre utilise le mot aussi volontiers que celui de conversion (1).

Bien qu'il soit très attentif aux questions de terminologie, il introduit directement une définition ou plutôt une description de la transsubstantiation qu'il distingue des conversions naturelles. Dans celles-ci, explique-t-il, « l'hypostase persiste, mais la forme, l'« essence », est l'objet d'un changement, comme dans le foin et le verre et dans le vin et le vinaigre. Ici, au contraire, l'hypostase est changée et la forme reste. »

On vérifie ici la remarque du P. de Ghellinck sur l'imprécision du terme *forme* dans la langue des théologiens du XIIe siècle (2). Pierre le Chantre donne à ce mot le sens d'accidents, de propriétés sensibles, pour autant que la notion d'accidents soit chez lui parfaitement claire : ne va-t-il pas jusqu'à supposer, à côté de l'hypostase-substance, une *forma substantialis* et une *forma accidentalis* qui subsistent l'une et l'autre après la transsubstantiation ? « Je ne dis pas seulement que la forme accidentelle, comme la couleur, la rotondité, etc... mais encore la forme substantielle, comme peut-être la *panitas.* » (3).

A l'exception de ce point, sa notion de la transsubstantiation est plus satisfaisante, en ce qui concerne la réalité des *accidentia exteriora,* qui pour lui, ne sont pas de pures apparences. Même après la transsubstantiation, le pain ne cesse pas d'être nourrissant et le vin « exhilarant ».

Une enquête terminologique va lui permettre de préciser sa pensée : « Certains, en effet, admettent des propositions comprenant des verbes qui marquent la transition, mais ils excluent celles qui comprennent des verbes exprimant la manière d'être actuelle. Ils admettent : le pain *devient* le corps du Christ, ou encore : le Corps du Christ provient du pain. Ils n'admettent pas : le pain *est* ou sera le corps du Christ. D'autres concèdent : le pain sera le corps du Christ, et : le corps du Christ a été du pain. D'autres nient l'une et l'autre et préfèrent distinguer : le pain sera et ne sera pas. » Dans ce jeu de dialectique, loin d'être inutile comme on pourrait le penser, superficiellement, Pierre le Chantre se borne plutôt à enregistrer les opinions, concluant simplement que « la première proposition paraît plus saine » (4).

---

(1) Plus souvent donc que ne paraît l'indiquer le P. DE GHELLINCK, art. *Eucharistie au XIIe s.*, dans D. T. C., col. 1290 et suiv.

(2) DE GHELLINCK, *D. T. C.*, col. 1300.

(3) La présence de la *forma substantialis panis* dans l'Eucharistie sera condamnée par saint THOMAS, 3a, q. LXXV, art. 6.

(4) Vers le milieu du XIIe siècle, certains théologiens prenaient déjà la peine d'exa-

Il se hâte d'aborder des questions plus centrales, éclairant de plus près le mystère de l'Eucharistie. Après avoir décrit ce qu'est, à son sens, la transsubstantiation, il veut maintenant proposer une définition de l'Eucharistie, de la façon la plus obvie : Qu'est-ce que l'Eucharistie :

> La chair et le sang du Christ ? Ou le Christ lui-même ? Il faut dire que l'Eucharistie, c'est le Christ lui-même, puisqu'en effet nous prenons le Christ lui-même quand nous prenons l'Eucharistie.

Affirmation d'un réalisme tranquille que le théologien s'efforce de justifier.

> On dit que nous prenons le Christ au moyen de son corps ou à travers son corps : en effet, nous ne le prenons pas par son âme.

Et Pierre le Chantre de préciser que derrière le Corps et le Sang du Christ, il faut entrevoir *sa personne*, atteinte directement par tout ce qui la touche. C'est pourquoi il conclut :

> On dira avec plus de vérité que l'Eucharistie est,, plutôt que sa chair et son sang, le Christ lui-même par qui nous acquérons la grâce.

Pour répondre à l'inconvénient qu'il y aurait à dire que la chair du Christ n'est pas en rigueur l'Eucharistie, alors qu'elle est *prise* dans le sacrement de l'autel, Pierre le Chantre entreprend une subtile discussion à propos d'un syllogisme qu'on lui oppose à ce sujet. Il serait, explique-t-il, sans doute plus exact de dire que la personne est prise ou mangée mais

> parce que cela se fait par l'intermédiaire de la chair dont on peut se nourrir, on dit que la chair elle-même est mangée.

Tout en n'étant que partie du tout, elle désigne correctement le tout, parce qu'elle a un rôle instrumental dans l'action où le tout est considéré. Telle la tête de Socrate, qui est dite *blessée*, bien que, en rigueur, Socrate seul le soit, et sa tête proprement *frappée*.

> Par conséquent, au jugement des grammairiens, le Christ est dit pris ou mangé, à cause de la chair. Mais au jugement des théologiens, la chair est dite prise ou mangée, à cause du Christ, parce que le Christ est cause (finale) de la communion ; la chair n'en est qu'une sorte de ministre ou d'instrument.

---

miner s'il est ou non, correct de dire : « ce qui *fut* du pain *est* le corps du Christ — ou « n'*est* pas le corps du Christ ». Tel Maître Adam du Petit-Pont qui rejetait l'une et l'autre proposition. Cf. A. LANDGRAF, *Some unknown Writings of the early scholastic Period* dans *The New Scholasticism*, janv. 1930, p. 3. — Avant de crier à la subtilité, qu'on lise saint THOMAS D'AQUIN, III^e Pars, q. LXXV, art. VIII : on se convaincra que cette terminologie touchait de près au problème de la transsubstantiation et a pu contribuer à la définir avec précision.

L'idée centrale de la doctrine, à travers ces syllogismes nerveux et secs se laisse entrevoir : l'Eucharistie, c'est le Christ tout entier, auquel on communie à travers la chair. Cette doctrine va être reprise et affirmée dans la seconde question traitée par notre théologien (1).

> On peut se demander si le pain et le vin doivent être dits un ou deux sacrements.

Au vrai, il ne croit pas nécessaire de mener à ce sujet une longue enquête puisqu'il pose en thèse immédiatement

> qu'ils sont un seul sacrement, parce que signes d'une seule chose sacrée ils signifient une seule chose à prendre dans le sacrement bien que selon des matières diverses, la chair et le sang.

Le pain et le vin se changent-ils donc en une même eucharistie ? Ici le *Cantor* préfère distinguer :

> Si vous entendez par « même eucharistie », ce qui est proprement l'Eucharistie, c'est-à-dire comme une troisième personne qui serait le Christ, il est faux de dire que le pain et le vin se changent au Christ : il n'y a pas de transsubstantiation du pain ou du vin à la personne du Christ. Mais s'il s'agit ici seulement de la *matière* de l'Eucharistie que nous devons recevoir, la proposition est vraie. Il faut en effet considérer comme un point ferme qu'il n'y a de transsubstantiation du pain qu'à la chair, et du vin qu'au sang. On peut dire néanmoins qu'il n'y a de transsubstantiation du corps composé de chair qu'au corps, et du sang, après la transsubstantiation, qu'à la chair. Bien plus, le Christ est présent avec son âme comme avec son corps, bien qu'il n'y ait pas de conversion directe, à son âme et à son sang.

Toujours soucieux de grammaire théologique, de précision dans la terminologie, notre théologien poursuit :

> Si l'âme est présente avec le corps dans le sacrement, pourquoi ne pas dire que l'âme du Christ est *reçue* dans la communion comme on le dit de la chair et du corps, qui sont pourtant invisibles et insensibles ?

Pierre le Chantre préfère ne pas conclure et il en vient au problème que toutes les interrogations précédentes préparaient, et qu'il ne pouvait éluder

---

(1) La doctrine de la présence totale du Christ, sous chaque espèce, avec son âme, sa personne et sa divinité, n'a pas été formulée sans tâtonnements au XIIe siècle, même par les théologiens qui reconnaissaient, sans ambages, la présence du corps et du sang sous chaque espèce. Cf. J. R. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre zur Wende der christlichen Spät-Antike zum Frühmittelalter*, Munich, 1933, pp. 80 et suiv. La doctrine est déjà nette chez Anselme de Laon. Aux auteurs cités par G., on peut ajouter la *Summa Sententiarum, P. L.*, t. 176, col. 143.

après avoir identifié l'Eucharistie et le Christ. Celui-ci est-il donc un sacrement ? L'Eucharistie est à coup sûr un sacrement, et nous savons que pour les théologiens du XIIe siècle, au moins depuis la *Summa Sententiarum*, du moins si elle est bien antérieure à Pierre Lombard, quel qu'en soit l'auteur, et depuis Anselme de Laon mort en 1117 (1), il y a trois éléments dans le sacrement. Pierre le Chantre ne manque pas de le répéter :

> Un qui est sacrement seulement, un autre qui est sacrement et réalité, et un troisième qui n'est que la réalité du sacrement.

Par ailleurs, un sacrement — et c'est encore une définition des mieux recommandées —, c'est la « forme visible [signe] d'une chose invisible et sacrée ».

Ces définitions sont-elles bien conciliables avec l'idée que le Christ dans l'Eucharistie, est un sacrement ?

> Ne faut-il pas en conclure qu'étant signe, il est invisible ou s'il est signe visible, de quoi l'est-il ?

Avant Pierre le Chantre, d'autres avaient éprouvé le même embarras à utiliser la notion de sacrement dérivée du Pseudo-Augustin (2). Notre théologien s'en tire de la façon suivante, en modifiant, non sans hardiesse, la définition reçue :

> En lui-même, le Christ n'est pas, en effet, un signe visible d'une réalité invisible, mais il l'est selon les parties de lui-même, à savoir selon sa chair et son sang ou plus exactement selon son corps. Il faudrait donc conclure : c'est un signe visible d'une réalité invisible ou bien quelque chose qui lui est adjoint est un signe visible d'une réalité invisible. Toujours est-il que le corps lui-même reste proprement invisible, puisque dire qu'on le voit n'est qu'une manière de parler, comme on dit qu'on voit la main sous le gant.

En passant, Pierre le Chantre explique que dans l'Eucharistie la chair vivifie, selon une glose sur le verset *Gustate et videte* :

> parce que le Christ ne vivifie pas sans l'intermédiaire de la chair et du sang.

Une autre glose sur le texte *Calix ejus inebrians quam praeclarus est*

---

(1) Cf. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, pp. 495 et suiv.

(2) Cf. DE GHELLINCK, art. *Eucharistie* dans *D.T.C.*, col. 1870. Sur l'histoire de cette définition employée pour la première fois par Bérenger, s'inspirant de certains textes augustiniens, on lira d'intéressants développements dans J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, pp. 294 et suiv.

lui fournit l'occasion d'expliquer en quel sens on peut concéder que le pain et le vin forment deux sacrements. Ce n'est qu'un *trope*, une figure de langage : ainsi les mots *blanc* et *blanche* portent le même nom, parce qu'ici on déduit l'identité de la qualité du sujet plutôt que du sujet lui-même : explication que reprendra plus tard Guillaume d'Auxerre dans sa *Somme dorée* (1). Mais ceci n'empêche pas que les mêmes

> choses peuvent être dites un seul sacrement de telle sorte qu'on mettra l'accent sur ce qui est signifié, et deux si on met l'accent sur les signes.

Et les choses signifiées ne sont pas diverses ; mais une seule, c'est-à-dire le Christ : c'est à lui qu'il faut rapporter tous les signes. Pour vérifier, en dernière analyse, sa définition « christo-centrique » de l'Eucharistie, Pierre le Chantre s'appuie sur le nombre septénaire des sacrements, comme sur un fait admis de tous :

> C'est pourquoi on dira plus sainement qu'il n'y a ici qu'un sacrement de façon à éviter, en disant que l'Eucharistie forme plusieurs sacrements, d'être amené à en conclure qu'il y a plus de sept sacrements évangéliques.

N'oublions pas qu'à pareille date la détermination numérique et formelle des sept sacrements, leur réunion en un seul groupe rigoureusement spécifié, était encore chose assez récente (2).

Dès le chapitre quatrième il semble en avoir fini avec les problèmes de pure spéculation : il en vient aux questions pratiques sur lesquelles nous nous attarderons davantage avec lui.

## 2. — La communion sous les deux espèces.

Il s'agit tout d'abord d'un problème qui, à l'époque où professait Pierre le Chantre, entrait dans une phase nouvelle et décisive, du moins en Occident : celui de la communion sous les deux espèces, en usage dans l'Église dès les origines.

L'ancienneté de cette pratique ne suffit pas à calmer les inquiétudes de Pierre le Chantre à son endroit. La communion sous les deux espèces

---

(1) Cf. Strake, *Die Sakramentlehre des Wilhem von Auxerre*, Paderborn, 1917, p. 122.

(2) Cf. E. Dhanis, *Anciennes formules septénaires des Sacrements*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1930, pp. 574-608 et 916-950. Le P. Dhanis note justement, p. 579, que Pierre le Chantre semble avoir été un des premiers à appliquer l'hylémorphisme d'Aristote aux sacrements.

ne constitue-t-elle pas une sorte de double communion, et, à ce titre, ne va-t-elle pas contre l'unité du sacrement (1) ? Pierre examine cette première difficulté, pour reconnaître loyalement qu'elle n'est pas fondée : il est clair qu'on ne communie pas plusieurs fois quand, prolongeant la communion, on s'y reprend à plusieurs coups, séparés par des intervalles plus ou moins longs au cours du même office missal. Il n'y aurait double communion que si la même personne communiait le matin, puis le soir : hypothèse purement gratuite, car, note le théologien, les malades ont seulement la permission de communier une fois par semaine, de même qu'ils peuvent recevoir l'Extrême Onction seulement une fois par an. La doctrine du Chantre à ce sujet dans la « Somme des Sacrements » est exactement celle de la *Summa Abel*, sorte de dictionnaire théologique élémentaire, du même auteur, au mot *Corpus Christi* (2). Tout au plus pourrait-on concéder que le prêtre, en communiant successivement aux trois parcelles de l'hostie, reçoit plus de grâces que s'il n'en prenait qu'une. Nous verrons plus loin notre auteur s'expliquer plus complètement au sujet des trois parcelles de l'hostie, mais l'argument qu'on pourrait en tirer en faveur de la communion sous les deux espèces ne va nullement l'empêcher de prendre position à l'égard de cette pratique (3).

Préludant très réellement à la méthode du *Videtur quod non*, qui triomphera avec le Docteur Angélique, avant d'exposer sa thèse il aligne d'abord une « objection » au principe qui domine toute la question. Qu'importe qu'on ne puisse pas dire qu'on boit le Sang présent dans la chair, sous l'espèce du pain. L'essentiel est que la Présence du Sang dans la chair a valeur d'un fait incontestable, puisque le Christ tout entier est contenu sous l'une et l'autre espèce. Si l'on admet cette évidence, le problème de la Communion sous les deux espèces par les fidèles s'éclaire définitivement, en ce sens que celle-ci n'est ni nécessaire ni même souhaitable.

Aussi bien, Pierre le Chantre a l'intime conviction qu'il faut tenir compte de la pratique de l'Église, et, à ce propos, il note que « le jour de Pâques, le Précieux Sang n'est pas bu par les foules qui communient ce jour-là. La coutume de l'Église ce jour-là veut que l'on ne donne l'Eucharistie que sous l'espèce du pain, sauf peut-être à certaines personnes de qualité, à l'intention desquelles on réserve le Précieux Sang dans un calice ».

---

(1) Q. 4. — La *Summa Sententiarum* s'était déjà posé cette question, mais plus sobrement. Cf. *P. L.*, t. 176, col. 143.

(2) « Corpus Christi dari potest et debet infirmis singulis dominicis diebus, sicut extrema unctio semel in anno ». BIBL. VATICANE, Cod. Vat. 1003, fol. 14ro.

(3) Q. 5 et 7.

Autre argument portant sur l'usage de la Sainte Réserve :

> Quand on réserve l'Eucharistie pour le soulagement des malades on ne réserve pas le sang sous l'espèce du vin, à cause des malaises que pourrait provoquer l'acidité.

A lire notre auteur, il semble que telle était la situation à l'époque et dans le milieu où il exerçait son activité : la communion par les deux espèces pour les fidèles n'était pas encore complètement abandonnée. Elle restait sans doute spécialement chère aux fidèles les plus fervents, ceux qui ne se contentaient pas de la communion annuelle, ou trisannuelle à Pâques, à la Pentecôte, ou à Noël. Jusqu'où allait cette ferveur ? Dans quelle mesure Pierre le Chantre suppose-t-il l'usage de la communion fréquente ? Voilà ce qui n'apparaît pas clairement dans son texte trop laconique (1) : il n'en reste pas moins évident qu'il distingue le cas de la

---

(1) Si Pierre le Chantre n'examine pas ici le problème de la fréquente communion, traité ou abordé par Pierre Lombard (Dist. XII) et Pierre le Mangeur (*De Sacramentis*, p. 52), le Chantre l'a examiné dans la *Summa Abel*. Il constate notamment que les chrétiens sont tenus de communier trois fois par an : Pâques, Pentecôte et « Scénopégie » (Dédicace), fête habituellement non mentionnée en pareil cas par les textes contemporains. Le Chantre explique d'ailleurs qu'à ces trois fêtes, il faut aussi ajouter celle de Noël et d'une façon très spécialement urgente. Puis, après avoir insisté sur les communions indignes, il énumère et apprécie les motifs pour lesquels, selon lui, on s'abstient de communier. Écoutons-le : « Quidam tamen abstinent ab hoc sacramento id est a Corpore Christi abstinent. Quidam causa humilitatis ob recordationem enormium peccatorum reputantes se illo indignos et dicentes intra se : *Non sum dignus ut intres sub tecto meo*. Istud commendabile est si fiat consilio maioris. Alii abstinent causa voluptatis ob delectationem peccatorum in quibus jacent ; vel qui preponunt se perituros ; talibus dicit ipse Christus : *nisi manducaveritis carnem meam et biberetis sanguinem meum non habebitis vitam aeternam*. Alii causa simulationis recipiunt de quibus dicit apostolus, *qui manducat carnem*. Alii causa devotionis quibus loquitur sponsus in canticis : *comedite amici et inebriamini* etc. et in evangelio : *qui manducat carnem et bibit sanguinem meum in me manet et ego in eum*, et psalmo ubi aperte nos invitat dominus ad hoc sacramentum, dicens, *gustate et videte, quoniam suavis est dominus*, *gustate* id est carnem et sanguinem Christi et sic *videte*, id est, intelligite, *quantum suavis est dominus*, id est dulcis cibus quae est vita. Similiter *Beati viri qui sperant in eo* quod gustant, id est sperant per hoc vitam aeternam in futuro, vel in eo, id est in Christo. Miser est ille qui in se vel in aliis hominibus confidit. Augustinus super illum versum *manducaverunt et adoraverunt omnes populi terrae*, non prohibebat dispensator manducare sed exactionem timebat. Si quis tamen in mortali peccato perdurat, prohibendus est occulte vero monendus, qui ergo in mortali peccato est non accedat sed dicat *domine non sum dignus ut intres sub tectum meum*..... » (Cod. Vat. lat. 1003, 14ro). L'interprétation du verset *Gustate et videte* proposée par Pierre le Chantre, est révélatrice d'un état d'esprit peu favorable à la fréquente communion : il nous semble que les âmes pieuses que Pierre le Chantre désigne ici, soient précisément de celles auxquelles une large accession du

communion pascale plus spécialement faite le jour de Pâques, et celui d'une réception moins solennelle et sans doute plus fréquente de l'Eucharistie.

Pour le premier cas, la question est à peu près réglée par l'Église elle-même : le jour de Pâques où des « foules » se présentent à la sainte Table, la communion sous une seule espèce est désormais, dès le dernier quart du XII[e] siècle, coutume établie : seuls certains personnages de plus ou moins haute lignée gardent le privilège de communier aussi au Précieux Sang contenu dans le calice.

Il y a aussi le cas des malades. Pour ceux-ci également le terrain est déblayé : pour les infirmes, affirme Pierre le Chantre, pas de communion sous les deux espèces.

Le *Cantor*, faisant allusion à la Sainte Réserve, ne dit pas explicitement qu'elle ait pour but secondaire de favoriser les visites du Saint Sacrement ; il en reste au point de vue de la *Summa Sententiarum* (1), semblant ne légitimer la réserve qu'en raison de la communion des malades. On s'en étonnerait si nous ne savions qu'à pareille date ce genre de dévotion allait seulement faire son apparition et encore bien timidement (2). Au reste, les malades, en principe, ne doivent communier que sous une seule espèce. Pierre le Chantre connaît un usage qu'on pourrait lui objecter : n'arrive-t-il pas quelquefois qu'on donne aux malades et aux enfants du vin consacré dans lequel on a déposé des miettes de l'espèce du pain ? C'est là une anomalie dont il faut se garder de tirer des conclusions générales ; ce procédé a été imaginé pour faciliter l'absorption du Sacrement à certains malades, et aux enfants qui ne pourraient autrement communier (il s'agit évidemment de très jeunes enfants). Pierre le Chantre ne signale même plus un usage analogue à l'usage des fidèles ordinaires qui naguère avait fait couler beaucoup d'encre : la *communio intincta*, consistant à tremper des hosties dans le précieux Sang, rite que recommandait encore un Arnulf de Rochester au début du XII[e] siècle (3). La *Communio intincta* avait été imaginée pour faciliter la communion sous les deux

---

sacrement doive être ménagée. Tirer d'une invitation expresse du Christ à recevoir son Corps et son Sang un motif pour ne pas le faire, paraît paradoxal. — Notons en passant que, dans le même texte de la *Summa Abel*, Pierre le Chantre se prononce, avec les Statuts synodaux de Paris, en faveur de l'opinion permettant aux condamnés à mort de recevoir l'Eucharistie, nonobstant la thèse contraire de Gilbert de la Porrée.

(1) *P. L.*, t. 176, col. 145. Cf. aussi PIERRE COMESTOR dans son *Historia Scholastica*, *P. L.*, t. 198, col. 1827.

(2) P. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Munich, 1932, p. 18 et 19.

(3) J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, pp. 420 et suiv.

espèces (1) : celle-ci étant peu à peu abandonnée, le rite en question avait, déjà avant Pierre le Chantre, perdu sa raison d'être (2).

On voit bien où le théologien parisien veut en venir : il n'y aurait pas lieu d'appliquer aux communions de dévotion une règle spéciale Par conséquent, puisque la pratique de l'Église est très ferme au sujet de la communion pascale, et de la communion des malades, il faudrait réserver, en toute circonstance, la communion sous les deux espèces aux prêtres. Néanmoins, pour ne rien brusquer, tout en conseillant aux fidèles la communion sous une seule espèce, on peut avoir quelque condescendance à la dévotion des particuliers. C'était là une opinion fort sage et qui préparait par paliers l'établissement d'une discipline plus stricte (3).

### 3. — Les trois parcelles de l'hostie.

La solution proposée par Pierre le Chantre au problème de la Communion sous les deux espèces dénote à quel point il était préoccupé de mettre plus d'harmonie entre les usages liturgiques et l'économie interne du mystère eucharistique, saisi dans ce qu'il a de vraiment essentiel. Cette préoccupation se retrouve quand il examine la question, déjà touchée précédemment, des trois parcelles de l'hostie. Chacune de ces parcelles, nous dit maintenant le *Cantor*, profite à chacune des catégories qui composent le corps mystique du Christ : les vivants, les âmes du Purgatoi-

---

(1) M. Andrieu, *Immixtio et Consecratio*, pp. 135 et suiv.

(2) Il est déjà abandonné par l'auteur des *Sententiae* attribuées à Pierre Comestor : *Panis intinctus, id est corpus sub specie panis intincti dari non debet, sed segregatim, primo panis, deinde vinum* » (*De sacramentis*, ed. R. Martin, Louvain, 1937, p. 49).

(3) Dès avant 1147, le théologien anglais Robert Pullen avait déjà pris position à cet égard (*Sententiarum*, L. VIII, c. 3. *P. L.*, t. 186, col. 964), en exprimant l'opinion qu'il fallait s'en tenir à la distribution de l'espèce du pain. Il ne fut pas suivi sans quelque lenteur. L'auteur du *De Sacramentis* attribué à Pierre le Mangeur, écrivant après 1165, s'en tient encore au point de vue de Pierre Lombard (Livre IV, dist. xi), et en donne cette raison : Si l'on ne communiait que sous une seule espèce, il y aurait danger de s'imaginer, à tort, que l'autre espèce n'a pas d'efficacité salutaire à la fois sur le corps et sur l'âme, efficacité que symbolise la dualité des espèces. Cf. *De Sacramentis*, éd. Martin, pp. 37-38. Doctrine analogue chez *Maître Simon*, Weisweiler, p. 28. Étienne Langton gardera quelque chose de ce raisonnement, mais en l'appliquant exclusivement à la communion du prêtre. Le *Cantor* paraît avoir été peu sensible à ce symbolisme.

Peu d'années après l'époque où écrivait Pierre le Chantre, le grand théologien Étienne Langton allait écrire (aux environs de 1200) ces lignes qui montrent assez bien l'évolution presque tout entière achevée : « Item queritur cum Christus sit sub utraque specie totus, quare sub duabus conficiat sacerdos, et quare sub duabus sumat, et quare laïcus sub una tantum et quare magis sub specie panis quam vini ? Dici-

re, les élus (1). C'est qu'en effet les théologiens et les liturgistes du Moyen âge, très épris, comme l'on sait, de symbolisme, renonçant difficilement à trouver un sens « mystique », et plus encore une efficacité spirituelle spéciale, à chaque geste de la liturgie, et fort intrigués par la double *Fractio panis* dont ils connaissaient mal l'origine véritable (2), avaient imaginé à ce sujet plusieurs théories, dont nous trouvons ici l'écho affaibli (3).

Pierre le Chantre a du moins le mérite d'en choisir une seule qui ne manque pas de grandeur, ce choix n'étant pas d'ailleurs sans comporter des conséquences pratiques. Car, si on admettait le bien fondé d'une attribution spéciale à chaque parcelle, le cas suivant se pouvait présenter : celui d'un prêtre inopinément appelé au chevet d'un moribond, et cela au milieu même de la Messe, lorsque le prêtre, ayant communié au Corps du Christ, se préparait à prendre le Précieux Sang, la Réserve se trouvant

---

mus ideo sub duabus ut ostendat Christum humanam sumpsisse figuram, scilicet corpus et animam, ut totam redimeret, panis refertur ad carnem et vinum ad animam. Item et conficit sacerdos sub duabus ut ostendat corpus et animam Christi valere ad nutritionem corporis et animae. Est a sanctis patribus et qui conficit sumat, ideo etiam sub duabus speciebus sumit sacerdos quia sic debet habere plenitudinem sacramenti. Laicus ideo tantum sumit sub altera specie (ut) cum sciat quod sacerdos nulla ratione proderet, cum credit firmissime quod sub altera specie sumit totum Christum ». Bibl. Nat. de Paris, ms. lat. 14556, fol. 109vo. Dans la *Somme* de Bamberg (Cod. Bamberg Pat. 136), qui est attribuée à Étienne Langton, on constate une doctrine différente. Ce serait peut-être un motif de plus de suspecter l'authenticité « langtonienne » de cet ouvrage inédit, composé vers 1180-1185. Cf. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre*, p. 85.

(1) Q. 8 et q. 25.

(2) Cf. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*. Paris, 1889, p. 175 et suiv.

(3) Lire par exemple ce texte suggestif : « Pourquoi fait-on trois parties de l'hostie ? A cela on répondra que l'hostie est partagée en trois parties : premièrement en mémoire de la Trinité, deuxièmement en mémoire du triple état du Christ. Le premier de ces états consiste à rester parmi les hommes ; le second à séjourner dans le sépulcre comme mort, le troisième désigne son immortalité dans le ciel. Troisièmement, pour rappeler et marquer qu'il souffrit dans trois parties de son corps, c'est à dire dans ses pieds, dans ses mains et dans son côté. Quatrièmement pour désigner les trois parties de son Corps mystique : la première est dans le ciel ou dans la patrie et c'est l'Église triomphante ; la seconde est sur la terre et c'est l'Église militante, ; la troisième est dans le purgatoire et c'est l'Église souffrante. Cinquièmement pour représenter les trois personnes qui allaient à Emmaüs, à savoir le Christ, Cléophas, et Luc, comme certains le disent ». DURAND DE MENDE, *Rational des divins offices*, trad. française, Paris, 1854, t. II, pp. 379-380. — Avant lui, Guillaume d'Auxerre (mort probablement à Rome en 1231). était aussi plus sobre. Il adopte la conception de Pierre le Chantre. Cf. STRAKE, *Die Sakramentlehre des Wilhelm von Auxerre*, p. 146. — Un peu après 1160, le traité du *De Sacramentis* attribué à Pierre le Mangeur, offrait déjà la même doctrine, empruntée par le Mangeur à Pierre Lombard, Cf, éd. MARTIN, p. 57*.

par ailleurs épuisée. Dans ce cas, serait-il permis de garder à l'intention du malade, la dernière parcelle de l'Hostie, la *portio intincta*, déposée dans le calice et cela au risque de frustrer l'une ou l'autre des catégories d'âmes ci-dessus indiquées ?

Plus loin, Pierre le Chantre se demandera encore si les trois parties de l'hostie ainsi définies, sont interchangeables, de telle sorte qu'il serait possible de communier à la parcelle destinée aux vivants, en faisant bénéficier de cette communion les morts au lieu des vivants (1). N'est-il pas évident qu'en prenant l'une ou l'autre parcelle, on reçoit également le Corps du Christ ? Mais Pierre le Chantre semble bien penser que la communion à l'une quelconque des parcelles est salutaire pour les membres de l'Église sans distinction, et cela dirions-nous volontiers *ex opere operato* bien que, *ex opere operantis*, on puisse en effet spécifier telle ou telle portion du Corps mystique. Rien ne s'oppose que, dans cette spécification, on ne modifie l'ordre habituel. Pierre le Chantre note loyalement que certains prêtres n'admettraient pas sa manière de voir.

### 4. — **Les conditions de la transsubstantiation.**

En cherchant à déterminer les circonstances exactes de la Première Cène, et à préciser le sens du pronom *hoc* dans la formule consécratoire, « démonstratif » ou non, Pierre le Chantre ne nous dit rien que nous ne puissions trouver ailleurs, par exemple dans les *Sentences* de son contemporain et collègue, le chancelier Pierre de Poitiers (2). Tout ceci n'est qu'un prélude au développement d'une thèse dont il serait injuste de nier l'originalité. Elle concerne la transsubstantiation, ou, plus exactement, le moment précis où elle s'opère.

Conformément à ses préoccupations habituelles, c'est sous l'angle pratique que Pierre le Chantre recherche quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes pour opérer la transsubstantiation (3).

Quels sont tout d'abord les mots qui font partie de la substance du sacrement ? Pierre le Chantre explique que la série des mots *Qui pridie...*, qu'il n'est pas permis d'omettre, ne font pourtant pas partie de la substance du sacrement, parce que ces mots n'ont pas été prononcés par le Maître. Or, la transsubstantiation « se fait en vertu des paroles du Sei-

(1) Q. 25.
(2) *P. L.*, t. 211, col. 1214.
(3) Q. 9, 10, 11, 12, 13.

gneur et par l'autorité du Maître ». Il en résulte que seules font partie de la substance du Sacrement les paroles « Ceci est mon corps... Ceci est mon sang. »

Rien de mieux, dirions-nous volontiers, si Pierre le Chantre, de cette doctrine fort sage, ne faisait immédiatement surgir une difficulté qui ne manque pas de nous étonner. Les paroles du Seigneur, explique-t-il, sont seules efficaces pour opérer par elles-mêmes la transsubstantiation du pain au corps et du vin au sang. Il en résulterait, d'après l'opinion commune, que le corps du Christ serait présent sous l'espèce du pain aussitôt après l'énoncé des paroles : *Hoc est enim Corpus meum*. Pierre le Chantre nous arrête : Si le Corps du Christ est présent, son sang l'est-il aussi ? Évidemment. Pierre le Chantre en convient, mais ce qu'il n'arrive pas à comprendre, c'est que le sang puisse être présent avant que le Prêtre ait prononcé les paroles seules établies par le Maître pour rendre présent le Sang : « Il est évident, écrit notre théologien, qu'il n'y a pas de conversion du paix au sang si la conversion du vin n'est pas faite. » En outre, si quelqu'un en changeait l'ordre, commençait la bénédiction du vin et disait ces paroles *Ceci est mon sang*, pour transsubstantier le vin au sang, qui oserait dire que la conversion du vin au sang a été réellement opérée ? C'est pourquoi, pense Pierre le Chantre, l'opinion de ceux qui affirment la présence du Corps avant l'énoncé des paroles sur le vin est à rejeter.

Écoutons notre théologien :

> Mais nous, voici ce que nous pensons à ce sujet. Nous disons que ces paroles : Ceci est mon Corps, sont efficaces pour transsubstantier le pain au corps, et ces paroles : Ceci est mon sang, le sont pour transsubstantier le vin au sang. Cependant ce n'est pas aussitôt après la prolation de ces paroles que s'opère la transsubstantiation. C'est seulement lorsque l'une et l'autre ont été prononcées que s'opère la transsubstantiation tant du pain que du vin et que le corps et le sang deviennent présents sous l'une et l'autre espèce. Ces paroles s'attendent réciproquement et unissent leurs effets de telle façon qu'elles n'ont d'efficacité que par leur conjonction. Selon cette opinion, si le prêtre, après la prolation des paroles : Ceci est mon corps, s'arrête, ne disant rien d'autre, qu'il dise qu'il n'a rien fait en ce qui concerne le Sacrement.

La thèse de Pierre le Chantre n'était pas purement spéculative : elle répondait à une difficulté qui pouvait se présenter dans la célébration de la Messe. A l'examiner et à la trancher Pierre n'était pas le premier. Quelque cinquante ans auparavant, saint Bernard de Clairvaux l'avait précédé dans cette voie en écrivant à Guy de Troisfontaines, auquel il était advenu de consacrer l'hostie alors qu'on avait omis de mettre du vin dans le calice. Dans sa lettre, saint Bernard avait prescrit une pénitence proportionnée tout en approuvant Guy d'avoir versé du vin sur la parcelle de l'hostie

consacrée, pour le « sanctifier », à défaut d'une consécration vraie et solennelle (1).

Saint Bernard s'était exprimé fort clairement : dans le cas où l'on aurait omis de verser le vin dans le calice, la consécration de l'hostie n'en restait pas moins, selon lui, parfaitement valide. Il suffisait de reprendre la Messe aux paroles « Simili modo » sur le vin nouvellement versé ; décision destinée à devenir classique dans l'Ordre de Cîteaux, comme en témoignait Césaire d'Heisterbach au début du XIIIe siècle, et qui était probablement déjà la plus communément reçue dans l'Église.

La solution de Pierre le Chantre est diamétralement opposée à celle du grand Abbé de Clairvaux dont, en d'autres circonstances, il proclamait l'autorité privilégiée. Pierre le Chantre pense que la formule prononcée sur le vin n'agit pas seulement sur cette espèce, mais également, par une sorte de choc en retour, sur l'espèce du pain et d'ailleurs, réciproquement, si cette formule ne produit pas son effet direct de transsubstantiation du vin au Sang, l'effet secondaire concernant la présence du Sang dans le Corps, sans laquelle il ne saurait y avoir de transsubstantiation du pain au Corps du Christ, n'est pas davantage obtenu.

Reprenant le mot d'Horace dans son *Art poétique* (V, 410-411) : *Alterius sic altera poscit opem res*, dans le cas où le prêtre s'apercevrait de sa négligence au sujet du vin avant de communier à l'hostie — comme d'ailleurs s'il s'agissait d'une erreur ou d'un défaut concernant l'espèce du pain, ou à fortiori, les deux espèces à la fois — Pierre le Chantre déclare qu'il

---

(1) SAINT BERNARD, lettre 69. (Édition latine, Paris, 1836, p. 60-61). « Pour moi, continue l'abbé de Clairvaux, si cela m'était arrivé, il me semble que pour remédier à ce mal, j'eusse fait de deux choses l'une : ou ce que vous avez fait, ou bien j'eusse répété les paroles de la consécration du vin en recommençant pour celle-ci : *Simili modo*, etc. Et j'eusse ainsi achevé le reste du sacrifice. Car je n'eusse pas douté de la vérité du Corps déjà consacré, ayant appris de la coutume de l'Église comme Elle l'a aussi appris du Seigneur à offrir ensemble sur l'autel le pain et le vin, mais non pas à les consacrer ensemble. Puisque donc, selon l'ordre de la pratique de l'Église, on consacre le pain et on en fait le Corps de Jésus-Christ, avant que l'on consacre le vin, et que l'on en fasse le sang, s'il arrive que par oubli on apporte plus tard sur l'autel ce qui ne doit être considéré que le dernier, je ne vois pas que le retardement de ce qui n'est pas encore consacré puisse faire suspecter l'effet de ce qui est déjà consacré. Et je pense que, si après que le Seigneur eut consacré le pain en son Corps, il lui eût plu de différer un peu la consécration du vin ou même de l'omettre entièrement, le Corps qu'il avait déjà produit n'eût pas laissé de subsister, et que ce qui était à faire n'eût pas pu préjudicier à ce qui avait déjà été fait. Ce n'est pas que je prétende qu'on ne doit pas mettre ensemble le pain et le vin mêlé d'eau, puisqu'au contraire je soutiens qu'on ne doit jamais en user d'une autre sorte, mais il y a bien à dire entre blâmer une négligence et nier l'effet et la vertu du Sacrement ».

faut réitérer toute la bénédiction. Cette conclusion paraîtra peut-être dépasser les prémisses, car si l'efficacité des paroles sur le pain est, d'après sa théorie, suspendue, s'ensuit-il nécessairement qu'elle soit, dans certains cas, complètement annulée ou pratiquement tenue pour telle ? Il semble bien que Pierre le Chantre ait été jusqu'à penser que la présence simultanée de la double matière est indispensable pour la validité, même suspensive, de chacune des consécrations.

Il concède cependant qu'on puisse reprendre à *simili modo*, dans le cas où le célébrant s'apercevrait de l'omission du vin *avant* de prononcer les paroles sur le vin. Mais, s'il s'en aperçoit après, il faut alors reprendre toute la bénédiction, et, conseille aussi Pierre le Chantre, même dans le cas précédent, pour plus de sécurité. En toute hypothèse, la bénédiction consécratoire des deux espèces forme comme un tout indivisible dont la prononciation doit s'effectuer d'un seul tenant, ainsi qu'il convient à un rite qui ne constitue qu'un seul sacrement. C'est pourquoi, si un prêtre tombe malade après la consécration de l'hostie, le suppléant qui achève la messe devra réitérer cette consécration, la validité du sacrement ne comportant pas un tel sectionnement (1).

Telle est, pour autant que nous pouvons la saisir avec ses nuances exprimées ou sous-entendues et ses conséquences pratiques, la théorie de Pierre le Chantre sur le moment précis de la transsubstantiation. On n'en saurait nier l'originalité et on voit facilement que, pour vigoureux qu'en soit l'exposé, elle s'accorde malaisément avec les opinions reçues parmi les théologiens d'aujourd'hui.

La position de Pierre le Chantre nous étonne et, en effet, il serait facile de montrer comment, dans la suite, elle ne devait avoir directement aucune influence durable. Reconnaissons toutefois qu'elle avait le mérite de mettre en relief l'*unité du sacrement*, à laquelle le vieux maître tenait justement, lorsqu'il affirmait le caractère sacramentel du Christ lui-même, identifié à l'Eucharistie, également et intégralement présent sous l'une et l'autre espèce, simples signes de cette Présence, matériels et visibles, dont la dualité est relative à leur office de signe et n'affecte pas la chose signifiée, puisqu'ils ont, en définitive, même contenu. Le raisonnement de notre subtil dialecticien partait ainsi d'un principe indiscutable, la présence du corps et du sang sous chaque espèce, présence qu'il cherchait précisément à expliquer. Mais, comme nous l'avons indiqué naguère (2), il lui manquait la claire notion de présence *par concomitance*,

---

(1) Fol. 16 r.
(2) *Désir de voir l'hostie*, p. 52-53.

ce qui l'induisait à s'attacher à la transsubstantiation comme à l'unique mode de présence eucharistique.

Bloc erratique, assurément, à la fin du XIIe siècle, que cette théorie singulière qui heurtait visiblement l'opinion de beaucoup la plus commune, dont Saint Bernard s'était fait l'interprète. Pour la formuler, Pierre le Chantre ne pouvait s'appuyer ni sur l'argument d'Écriture sainte (si précieux à ses yeux, puisqu'il nous avoue, en invoquant saint Augustin, que tout enseignement de l'Église doit être confirmé par l'Ancien ou le Nouveau Testament), ni sur celui, qui ne lui est pas moins cher, de « l'exemple des Saints ». Pourtant, à sa décharge, Pierre le Chantre aurait pu invoquer l'insuffisante précision de la théologie eucharistique, sinon peut-être en appeler à des idées reçues à l'époque patristique où la prière eucharistique, nécessaire et suffisante, ne paraissait pas, en effet, susceptible de morcellement (1). Notons pourtant que, dans le cas du prêtre malade, Innocent III, bien que partisan de l'indépendance des formules consécratoires, enseigne néanmoins qu'il faut recommencer les deux consécrations (2).

### 5. — La consécration par contact.

Si attentif au problème de la Transsubstantiation, Pierre le Chantre pouvait-il ne pas rencontrer sur son chemin la théorie de la consécration par contact dont on connaît l'étonnante fortune dans le Haut Moyen âge ? Un auteur du XVIe siècle, le liturgiste Hittorp a cru pouvoir l'accuser d'avoir pris à son compte cette théorie (3), imaginée par Amalaire et

---

(1) Il semble bien que, déjà pour Pierre Lombard, la question fût nettement tranchée, au moins indirectement. Cf. mon article, *La non réitération des sacrements et le problème du moment précis de la transubstantiation*, dans *Recherches de science religieuse*, décembre 1938, pp. 580-585, et dans mon livre (à paraître) *Corpus Domini*, t. IIe d'une *Histoire de la dévotion au Saint-Sacrement*, le chapitre où j'essaie de reconstituer les phases de la controverse provoqués par les idées de Pierre le Chantre, précédé d'ailleurs en cela par Pierre le Mangeur. A signaler la suprême hésitation du Chantre, partiellement ébranlé, comme il semble s'en confesser dans le singulier *post-scriptum* figurant dans un seul manuscrit et qui est publié plus loin. Voir l'Excursus à la fin du « Commentaire ».

(2) Cf. art. *Eucharistie au XIIe s. D. T. C.*, col. 1282. *P. L.*, t. 217, col. 872-873.

(3) Cf. M. ANDRIEU, *Immixtio et Consecratio*, Paris, 1924, p. 49 et HITTORP, *De divinis catholicae Ecclesiae officiis*, Paris, 1610, col. 1447. A Beleth et Paululus, il faut ajouter pour la même époque, Pierre de Poitiers (écrivant avant 1176), Huguccio, la *Somme* anonyme de Leipzig, et finalement Innocent III. Cf. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre zur Wende der christlichen Spät-Antike*, p. 153-154.

propagée par divers livres liturgiques, qui trouvait son application dans l'usage cher à quelques églises de tremper le Vendredi-Saint dans le calice l'hostie consacrée la veille afin de consacrer le vin qu'il contenait et dans le cas, différent, signalé par saint Bernard dans sa lettre à Guy de Troisfontaines. Au vrai, avant la fin du XIIe siècle, des théologiens s'étaient trouvés pour condamner, les premiers explicitement, la théorie amalarienne : tels Jean Beleth (mort vers 1182) et Robert Paululus (vivant aux environs de 1178).

C'est le mérite de Pierre le Chantre de s'être rangé à leur avis, nonobstant le dire aventuré de Hittorp. On ne s'en étonnera pas, après l'avoir vu prendre si nettement position contre la communion sous les deux espèces que la théorie amalarienne avait évidemment pour but de faciliter.

Décrivant la messe des Présanctifiés au Vendredi-saint, le Cantor déclare que, dans ce rite, il n'y a pas de consécration nouvelle sous l'espèce du vin, pas plus que sous l'espèce du pain, et qu'« on ne réserve pas le sang sous l'espèce du vin, le jour précédent, comme nous l'avons dit de la chair. » Mais il ajoute aussitôt :

> On voit dans l'ordinaire des Romains que le vin est changé au sang par le contact du Seigneur. On peut y lire ces mots « pour que par le contact du Corps du Seigneur, il y ait une communion complète » (1).

Cette allégation ne laisse pas d'être un peu énigmatique. De quel *ordo romanus* s'agit-il ici ? La formule citée par Pierre le Chantre ne figure telle quelle dans aucun des *Ordines romani* que nous connaissions.

La formule de l'*Ordo* cité au IXe siècle par Amalaire porte : *Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem*, termes qu'on retrouve identiques dans le soi-disant *Ordo romanus antiquus* (2). La formule citée par Pierre le Chantre : *Ut ex contactu dominici corporis integra fiat communio*, se rapproche cependant de celle du *Micrologue* où l'auteur, Bernold de Constance, se référant également à un *Ordo romanus*, déclare que celui-ci : « ordonne de consacrer par l'*immixtio* du Corps du Seigneur, pour que le peuple puisse communier pleinement, *dominici corporis immissione jubet consecrare ut populus plene possit communicare*» (3),

(1) Q. 17 et 18.

(2) C'est-à-dire en réalité le pontifical romano-germanique compilé au Xe siècle par un moine de Saint-Alban de Mayence, selon les belles recherches de M. ANDRIEU, *Les Ordines romani du Haut Moyen Age*, Louvain 1930.

(3) M. ANDRIEU, *Immixtio et Consecratio*, p. 44. Cette formule se retrouve aussi chez quelques-uns des plus anciens glossateurs du décret de Gratien, ainsi Rufin, Étienne de Tournay, et Jean Faventin (1171). Cf. GEISELMANN, *Abendmahlslehre*, p. 153.

Quoi qu'il en soit de la source ici utilisée par notre théologien parisien, sa pensée personnelle est d'une fermeté qui ne laisse rien à désirer. Il accepte qu'il y ait communion complète au Corps et au Sang, le jour des Présanctifiés, mais il rejette absolument, nonobstant l'autorité du document romain, l'idée de la consécration du vin par le contact de l'hostie. Écoutons-le encore :

> A quoi nous disons que le vin versé ce jour-là dans le calice demeure du vin pur et qu'il n'y a pour lui aucune transsubstantiation. Le sacrement complet est cependant reçu, puisque sous l'espèce du pain le sang est pris dans la chair. Bien qu'il ne soit pas pris sous chaque espèce, on dit cependant qu'il y a pleine communion à l'une et à l'autre, parce que, sous une espèce, à savoir celle du pain, il y a pleine communion et que, sous l'autre, on prend le vin qui représente le sang.

Sans se donner la peine de trouver à l'expression « sanctificare » une interprétation acceptable, comme avait fait Beleth, sa pensée n'en est pas moins très ferme. C'est précisément en raison de cette doctrine si nette que dans la question suivante, il explique, qu'en tendant le calice à boire aux fidèles, le jour de Pâques, on ne devrait pas employer la formule *Sanguis Domini nostri* etc... C'est là une mauvaise coutume, telle que, si on veut lui rester fidèle, on ne doit jamais donner à la formule son sens littéral. Mais si, par hasard, un peu de sang était resté dans le calice dans lequel on aurait versé du vin, ce vin ne contiendrait-il pas en quelque façon du Sang ? Ici Pierre n'ose pas se prononcer sans réserve ; il déclare seulement absurde l'idée que tout deviendrait du sang par le contact du vin consacré. Ne considère-t-on pas, ajoute-t-il, comme une rupture du jeûne eucharistique l'absorption des ablutions, ce qui s'expliquerait difficilement dans le cas d'une permanence appréciable de la Présence réelle ?

Notons en passant que Pierre le Chantre ne paraît pas mettre en doute que normalement le célébrant doive absorber l'ablution : quand Innocent III, dans son *Traité des Mystères* (1), prendra à cet égard une position très nette, il ne fera qu'enregistrer un usage, qui avait, dès avant la fin du XIIe siècle, cessé d'être spécial aux Ordres religieux.

La postérité ne donnera pas moins raison à Pierre le Chantre au sujet de la consécration par contact, en dépit du prestige accru qu'une telle théorie aurait pu attacher aux espèces eucharistiques.

---

(1) *P. L.*, t. 217, col. 960.

### 6. — L'absorption de l'eau ou du Précieux Sang. — L'eau du côté. — La sueur du sang.

Formel pour rejeter la consécration du vin par contact du Précieux Sang, Pierre le Chantre ne l'est pas moins au sujet de l'absorption de l'eau mêlée au vin dans le calice : cette eau cesse d'exister. Rien ne saurait s'opposer ici à l'application des règles communes sur les mélanges, ni le symbolisme traditionnel de l'union du Christ et du peuple fidèle, ni l'idée d'une merveilleuse résurgence de l'eau du côté. Toutefois Pierre le Chantre n'ose pas décider que quelques gouttes du Précieux Sang puissent être absorbées par une plus grande quantité de vin versé dans le calice. C'est pourquoi il n'approuve pas qu'on cède au désir de certains laïcs de boire quelques gorgées de la première ablution du calice (*recentatio*) (1).

Après une parenthèse sur le mélange éventuel d'un peu de seigle au pur froment, voici maintenant que notre théologien s'attarde à examiner les rapports qui peuvent exister entre l'eau du côté et l'Eucharistie (2).

L'eau du côté du Christ est-elle prise dans le Sacrement de l'autel, et, si elle est prise, qu'est-ce qui est changé en elle ? Cette question traduit assez bien à quel point les chrétiens du Moyen âge, et les plus dépourvus de sensibilité, avaient la hantise de l'Humanité du Crucifié jusque dans leurs spéculations les plus scolaires. Mais Pierre le Chantre continue :

> Si elle n'est pas prise, on demande si elle a cessé d'être, quand elle s'est écoulée ou bien aussitôt après. On demande aussi si elle fut reprise après la résurrection, ce qui serait nécessaire si elle appartenait à la vérité de l'humaine nature. Si elle ne l'a pas été, on demande si elle a été miraculeusement conservée ou si elle a miraculeusement commencé d'être pour signifier le sacrement de l'eau régénérative du baptême.

On sait gré au théologien de mettre quelque discrétion dans une pareille accumulation de questions plus ou moins insolubles, et on lui en sait aussi de répondre :

> A ce sujet, nous prenons sur nous de ne rien assurer de certain pour l'instant.

---

(1) Sur ce mot *recentatio*, voir plus loin. Il est mal lu *recincerationem*, dans un texte de Girard le Cambrien, cité par Martin, *Note sur l'oeuvre littéraire de Pierre le Mangeur* (*R.A.L.C.M.*, 1931, p. 65).

(2) Q. 19.

Autre question où Pierre le Chantre apparaît bien marqué de l'esprit de son temps :

> Si quelqu'un avait communié au sang jailli du côté, eût-il reçu le Christ tout entier? — Réponse : Non, car ce sang n'était qu'une partie du Christ, comme il l'est encore aujourd'hui.

Et il ajoute, pour répondre à certaines croyances populaires plus ou moins connexes avec la légende du saint Graal, orchestrée, ne l'oublions pas, par des contemporains du *Cantor*, de Chrestien de Troyes à Robert de Borron, et avec la dévotion du Saint-Sang (Fécamp, Bruges et ailleurs) (1) :

> Nous ne croyons pas que rien de ce sang ait péri, ni qu'il soit à l'heure actuelle, conservé sur la terre ; mais il a été totalement repris par le Christ resuscitant, parce qu'il appartenait à la vérité de la nature humaine (2).

Non moins curieuses, dans le même ordre d'idées, les questions suivantes :

> On demande au sujet de la sueur qui émane du corps du Christ en gouttes de sang, si elle est « prise » sur l'autel et d'une façon sacramentelle, et selon l'opinion, tenue par certains, que nous avons proposée plus haut, si elle a été reprise par le Christ. Nous disons à cela que si

---

(1) Un texte de 1268 nous signale l'existence en Alsace de cette dévotion et nous révèle qu'on conservait à Strasbourg quelques « gouttes du sang du Christ », trésor dont une partie fut confiée aux moines de Schutteren, grâce à l'abbé Hermann de Bürner : « Hermannus guttas quod [sic] Christi sanguinis abbas ex Argentina tulit in Schutteran ». *Gallia Christiana*, t. V, col. 854.

(2) D'autres docteurs du XIIe siècle avaient préféré soutenir que le sang du Christ répandu sur la croix serait repris par lui seulement à la fin du monde. La thèse du *Cantor* n'est pas sans analogie avec celle qu'avait soutenue le mystérieux HONORIUS D'AUTUN dans son *Eucharistia*, ch. X (*P. L.*, t. 172, col. 1255). à une époque où, par ailleurs, on avait peine à admettre la possibilité d'une corruption quelconque des Saintes-Espèces ; question non traitée ici par Pierre le Chantre (Cf. WEISWEILER, *Maitre Simon*, p. CLVII). L'idée du « retour » du sang répandu sur la croix à la substance du Christ, comme plus conforme à la vérité de l'humaine nature, peut paraître discutable. En relation, probablement, aussi, avec la théorie des « physiciens de l'antiquité, sur les « quatre humeurs », elle n'en fut pas moins soutenue par SAINT THOMAS D'AQUIN, 3e *pars*, Q. 54, art. II, *ad* 3m. C'est donc l'une des quelques questions « cantoriennes » reprises et tranchées dans le même sens par le docteur angélique. Il se peut également que, comme saint Thomas, Pierre le Chantre, ait exploité ici la doctrine de saint Augustin, au sujet de l'incorruptibilité du sang du Christ, dans la lettre 205 à Consentius : c'est de là, sans doute, que vient son allusion aux « quatre humeurs », des « physiciens ».

cette sueur de sang, comme il apparaît d'après les paroles de l'Évangile, a été prise, qu'elle est prise aussi dans le Sacrement. Mais qu'il en soit ainsi ou autrement, comme nous n'en avons aucune autorité certaine, nous ne présumons pas d'avancer quelque chose de notre cru (1).

### 7. — Le mélange de l'eau et du vin.

Pierre le Chantre examine longuement un problème dont la solution nous semble aujourd'hui assez facile : celui du mélange d'eau et du vin :

> On demande de quelle écriture canonique il est reçu que l'eau et le vin se mêlent dans le sacrement de l'autel. Il ne suffit pas, en effet, pour avoir une certitude complète, que la coutume de l'Église recommande cet usage, si ce n'est pas affirmé par le canon de l'Ancien et du Nouveau Testament. Comme le dit saint Augustin, il ne faut pas se fier à des écrits, s'ils ne puisent pas leur force des Écritures canoniques (2). Nous répondrons à cela que l'Église s'appuie sur le fait que, durant la Passion, l'eau et le sang s'écoulaient du côté du Maître, pour mélanger le vin et l'eau dans le sacrement, en vue de signifier la conformité du Christ et de l'Église : les fidèles sont en effet désignés par l'eau. C'est pourquoi là où il y a beaucoup d'eau, il y a beaucoup de fidèles (3). Nous croyons aussi qu'à la Cène, quand le Seigneur célébra le Sacrement, il mélangea l'eau et le vin, comme on peut le connaître d'une glose sur Marc, qui dit que le Seigneur consacra le vin et l'eau en son corps. C'était peut-être la coutume dans la région de mêler de l'eau au vin pour boire.

La licéité du mélange de l'eau au vin eucharistique ne l'inquiète pas, il n'en est pas de même en ce qui concerne le rôle précis de ce rite dans la liturgie eucharistique. Et il va nous expliquer pourquoi : Le mélange de l'eau au vin est-il nécessaire à la validité du Sacrement ? On ne peut empêcher de trouver bizarre la façon dont Pierre le Chantre raisonne à ce sujet en comparant l'eau du baptême et celle de l'Eucharistie. Écoutons-le proposer une distinction dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle nous paraît inopportune :

> Nous croyons qu'il faut distinguer ici comme on distingue au sujet du baptême. Si le prêtre omet sciemment de verser de l'eau en voulant

(1) Q. 20.

(2) *De Baptismo* II, 4. Le texte littéral de saint AUGUSTIN est le suivant : « Quis autem nesciat sanctam Scripturam canonicam.... omnibus posterioribus episcoporum litteris ita praeposui ut de illa omnino dubitari et disceptari non possit... ». Cf. *P. L.*, t. 43, col. 128. Cf. BATIFFOL, *Le catholicisme de Saint Augustin*, Paris, 1920, p. 34.

(3) Paraphrase inattendue d'*Apoc.*, XVII, 5 = *Aquae.... populi sunt.*

introduire une hérésie, dans ce cas, il ne baptise pas effectivement. Si cela vient de quelque obreption, le sacrement n'est pas véritable et selon le Seigneur. La vérité du sacrement consiste, en effet, dans le pain et le vin joints à la bénédiction mystique. Que dire par conséquent des Grecs, qui n'usent jamais d'eau dans le sacrement et font cela avec un entêtement sectaire qui leur vient de leurs ancêtres? Ne dirons-nous pas que cette tradition a une saveur hérétique et qu'ils ne consacrent jamais? Et aussi, pour élever le débat, ne doivent-ils pas être tenus pour séparés de l'Église, puisqu'ils se sont eux-mêmes séparés de la communion des sacrements et qu'ils rejettent les autres observances et l'obéissance au Pontife Romain. Est-ce que, cependant, si au début, il fallait les traiter aussi sévèrement, depuis si longtemps, cette censure ne leur a-t-telle pas été remise de telle manière que, criminels en fait, ils puissent s'abriter sous une sorte de prescription pour ne plus être traités comme tels? Nous voyons bien que l'Église communique avec eux. Nous n'avons pas compétence pour résoudre ces difficultés et nous voulons passer à une autre question. On pourrait aussi traiter la même question au sujet de tous ceux qui, par la déchirure du schisme, se sont séparés de l'unité de l'Église dans l'élection du Pontife romain (1).

Pierre le Chantre, en affirmant que, dans le cas d'intention hérétique, l'omission de l'eau mélangée au vin empêcherait la consécration d'être valide, avait bien des circonstances atténuantes. N'était-ce pas un des points où la théologie eucharistique du XII[e] siècle était la plus flottante? Contre la licéité de l'omission, tout le monde était d'accord. Mais pour la validité de la consécration en ce cas, on trouve des opinions assez diverses, du moins en apparence. Les uns, comme la *Summa Sententiarum*, n'osent pas se prononcer (2). Les autres, avec Pierre Lombard, se prononcent pour la validité, non sans hésitations, en s'appuyant sur l'exemple des Grecs. Mais Pierre Lombard réservait le cas des intentions hérétiques, pensant, d'ailleurs, qu'il ne s'appliquait pas aux Grecs (3). On voit que Pierre le Chantre accepte la doctrine de Pierre Lombard, à l'exception de ce qui concerne les Grecs. Encore n'est-il pas absolument affirmatif, puisqu'il est prêt à leur accorder le bénéfice de la prescription, supposée à son sens, par les relations positives qui existent, de son temps, entre l'Église romaine et les Grecs (4). En fait, il paraît bien que les solutions

(1) Q. 22.

(2) *Eucharistie, Dict. de théol. cathol.*, VACANT. MANGENOT, t. 5, col. 1284.

(3) *Petri Lombardi Episcopi Pariensis, Sent. lib. IIII*, livre IV., dist. XII. Paris, 1553, fol. 113[vo]. Même doctrine chez Étienne de Tournai, Cf. DE GHELLINCK, *D. T. C.*, col. 1284.

(4) Ne serait-ce pas une allusion voilée aux tentatives d'union et aux conversations favorisées par un basileus comme Manuel Comnène entre 1160 et 1170, et plus encore

théologiques ont été commandées ou embarrassées par la crainte de fournir des arguments dans un sens ou dans un autre aux controversistes Grecs. On ne devait pas d'ailleurs tarder à entrer, plus hardiment que Pierre le Chantre, dans les voies de l'apaisement et de la vérité théologique. Un des disciples les plus chers de Pierre, Robert de Courçon, crut plus sage d'en revenir purement et simplement au texte et à la doctrine de Pierre Lombard (1). Un peu plus tard un anonyme allemand qui a subi l'influence de notre théologien, dut déclarer formellement que les Grecs, tout hérétiques et schismatiques qu'ils soient, n'en consacrent pas moins validement (2).

### 8. — La doctrine des accidents : la « visio » corporis Christi ».

En même temps que la transsubstantiation, la doctrine des accidents eucharistiques avait été spécialement visée par les controverses théologiques du haut Moyen âge. Ce n'est pas sans peine que le réalisme modéré entrevu par Paschase Radbert avait finalement triomphé, pour aboutir aux exposés si fermes, malgré quelques hésitations des grands « sommistes » du XII^e siècle et notamment du maître des Sentences, Pierre Lombard. C'est dans leur sillage que Pierre le Chantre s'est résolument engagé en faveur de la réalité des accidents, et leur permanence *sine subjecto* (3).

Il n'aborde cependant le problème qu'assez indirectement en examinant

s'il faut concéder que le corps du Christ est vu dans l'Eucharistie,

problème destiné à devenir plus ou moins classique chez les scolastiques (4). Là encore, Pierre le Chantre pouvait se donner la satisfaction de trancher un problème qui touchait à la pratique.

---

à la politique de « contacts » pratiquée par un pape comme Lucius III, vers 1185, précisément à l'époque ou florissait Pierre le Chantre ? Voir dom Ch. POULET, *Histoire du christianisme*, t. II, pp. 574-576.

(1) « Si quis tamen intendens introducere heresim oblivione vel ignorantia quod absit aquam praetermiserit non videtur irritum sacramentorum. Nam graecorum ecclesia non dicitur apponere aquam sicut idem asserit Cyprianus ». *Bibl. nat.* de Paris, ms. lat. 3203, fol. 265^ro.

(2) Bibl. nat. de Munich, cod. Clm. 22. 223, fol. 16^ro.

(3) Q. 23.

(4) Le problème a été étudié par les scolastiques sous diverses formes. Ils se sont successivement ou simultanément demandé s'il était possible de voir le Corps du Christ dans le Sacrement, qu'il s'agisse de l'œil corporel d'un homme *in via*, ou de l'œil « glo-

Il est en effet assez significatif que, sous cette forme, vers 1190, il n'y avait pas bien longtemps que les théologiens avaient conmencé à se poser le problème. Pendant de longues années, depuis le temps de la controverse de Paschase et de Ratramne, et surtout depuis Bérenger, c'était sous un autre biais qu'ils s'étaient efforcés d'analyser les rapports existant entre les qualités sensibles des espèces et le Christ présent dans l'Eucharistie : celui de la fraction de son corps. Ce n'est pas sans peine qu'avec Pierre Lombard et Robert Pull on était arrivé à la vraie solution, en constatant qu'il n'y a pas, dans l'Eucharistie, de fraction réelle affectant le Corps du Christ, les espèces seules pouvant être brisées (1). Mais ni Pierre Lombard ni ses contemporains immédiats ne semblent s'être explicitement préoccupés de discuter si, dans l'hostie, on pouvait voir le Corps du Christ et non pas seulement les espèces en tant que telles, étant incontestable, notait en passant le Lombard, qu'il y a dans le mystère eucharistique un élément *visible*, savoir le pain et le vin, et un élément *invisible*, précisément le Corps du Christ.

Or, ce qui paraissait incontestable à Pierre Lombard, à Maître Simon (2), ne le paraissait-il autant vers 1170, à l'époque où Pierre de Poitiers composait ses *Sentences* ? Toujours est-il qu'il éprouve le besoin de « reconsidérer » la question, et pour conclure négativement en déclarant « qu'on

---

rifié » ou encore d'une vision « intellectuelle » angélique ou non, et si, enfin, le Christ pouvait se voir lui-même dans l'Eucharistie. Cf. Saint THOMAS, *In Sentent.*, L. IV, dist. X, q. 1. *Somme théologique*, IIIa, q. 76, art. VII. Saint BONAVENTURE, *In Sent.*, L. IV, dist. X. THOMAS DE STRASBOURG, *In Sent.* L. IV, dist. X, q. 1 (Venise, 1564, p. 88), qui, à cette occasion, cite l'opinion de DUNS SCOT, soutenant contre la plupart des scolastiques, que l'œil glorifié peut voir, corporellement, le corps du Christ présent dans l'Eucharistie. OCKHAM, *Tractatus de Sacramento altaris*, ch. VII : *Quod Corpus Christi non videtur a nobis in sacramento altaris oculo corporali.* Saint ANTONIN DE FLORENCE, *Somme théologique*, t. III, XIII, 16, se refère à PIERRE DE LA PALUD : « Et nota secundum Petrum de Palude quod Christus oculo corporali [in sacramento] videri non potest. Ratio est quia est velatum sub speciebus opacis ultra quas visus figi non potest » ; et enfin, parmi beaucoup d'autres, HOLKOT, PIERRE D'AILLY et NICOLAS DE BLONY (voir le Texte) etc. Sur le même sujet, décidément très exploité, je trouve dans GLORIEUX, *La littérature quodlibétique*, II, Paris, 1935, plusieurs « quolibets » où notre problème tient sa petite place, p. 121, quolib. IV d'OCKHAM (n. 13) ; p. 226. Quol. 1, q. 37 de PIERRE DE TARENTAISE, mort en 1272. (Vision corporelle du Christ dans l'Eucharistie par lui-même). Même problème, dans le Quol. I, q. 8, de ROGER MARSTON, mort en 1303 (GLORIEUX, p. 264). La q. 9 du même est ainsi libellée : « Utrum malus angelus Christum videat sub sacramento ».

(1) Cf. DE GHELLINCK, *D. T. C.*, t. V, col. 1275-1276.

(2) P. LOMBARD, Livre IV, dist. x (fol. 310vo de l'édition de Paris, 1553), *Maître Simon*, éd. WEISWEILER, p. 36.

ne voit pas le Corps du Christ pas plus qu'on ne voit la main sous le manteau » : *Non videtur corpus Christi, sicut nec manus sub cappa* (1).

C'est peut-être à Pierre de Poitiers que Pierre le Chantre se réfère en signalant que « selon nos docteurs, le Corps du Seigneur est vu voilé, de même qu'on dit que la main de l'homme est vue sous le gant ou sous un voile ». Il y a cependant ici une nuance notable : Pierre le Chantre ne s'en tient pas à une proposition négative comme avait fait quelque quinze ans avant son collègue Pierre de Poitiers ; il concède positivement qu'on puisse dire que « le Corps du Christ est vu voilé ». Ce sera exactement, un peu plus tard, la position de Guillaume d'Auxerre (2), et celle de Guillaume d'Auvergne qui écrira à l'instar du précédent : *videtur tamen secundum quid, quia videtur velatum* ; distinction qui se retrouvera un peu après le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, chez Hugues de Saint-Cher (3).

Pierre d'ailleurs, le premier peut-être à faire de ce problème l'objet d'une « question » spéciale, ne s'en était pas tenu à cette petite précision dans l'expression de la doctrine : il va jusqu'à se demander s'il ne faudrait pas finalement renoncer à formuler ici une réserve et accepter de dire sans restriction, qu'on voit le Corps du Christ : « Ne dit-on pas, sur l'autorité de saint Augustin, légitimement qu'on le mange ? » Il n'ose cependant pas conclure, d'une façon ferme, laissant à la postérité de le faire mieux que lui.

Il ne se trompait pas : le temps viendra où des théologiens — et parmi les plus soucieux de précision dialectique — conviendront au moins qu'il n'est nullement nécessaire ici d'exprimer formellement une réserve et permettront de dire « qu'on voit le Corps du Christ », pourvu qu'elle soit sous-entendue : ainsi au XIV<sup>e</sup> siècle R. Holkot et, au XV<sup>e</sup> s., Pierre d'Ailly et Nicolas de Blony (4).

De ces considérations, est-on autorisé à admettre que les accidents eucharistiques sont dans un sujet ? La conclusion de Pierre le Chantre, rejetant l'opinion d'Abélard, comme il avait fait de « l'impanation » de Bérenger, est suffisamment nette :

> Il y a des maîtres qui disent qu'ils sont dans l'air répandu autour comme dans un sujet. Mais il nous paraît meilleur qu'ils ne sont pas dans un sujet et qu'ils persistent cependant miraculeusement après la conversion (5).

---

(1) *Sentences*, l. V, c. 19. *P. L.*, t. 211, col. 1242.

(2) Cf. STRAKE, *Die Sakramentlehre des Wilhem von Auxerre*, p. 134.

(3) JANSEN, *D. T. C.*, art. : *Accidents eucharistiques*, col. 1386.

(4) Pour PIERRE D'AILLY, voir *Questiones super Sententias*, Strasbourg, 1490, non fol., pour HOLKOT et NICOLAS DE BLONY, références dans *Désir de voir l'Hostie*, p. 25.

(5) Dans le *De Tropis loquendi*, ms. lat. 14892, B. N. de Paris, fol. 94<sup>ro</sup>, même doc-

Après avoir ainsi pris position sur l'essentiel du problème, le *Cantor* ouvre une parenthèse sur les accidents des Corps glorifiés, soit d'une façon transitoire, comme dans la Transfiguration, soit d'une façon permanente au Ciel. En ce qui concerne la Transfiguration, il lui semble que « cette splendeur était dans l'air répandu autour, momentanément glorifié et illuminé de telle sorte que, par son intermédiaire, le Seigneur parût lui aussi glorifié et illuminé. » Pour expliquer que le Christ glorieux ait pu apparaître visible à ses disciples « palpable par des mains grossières, le visage raviné, l'emplacement des clous marqué profondément, avec le cal des cicatrices », plus embarrassé, il préfère s'en rapporter à l'autorité de saint Grégoire, affirmant, contre Eutychius, l'identité du corps du Christ après comme avant la Résurrection : question « cantorienne » se retrouvant dans saint Thomas (1).

Après quoi, il revient aux accidents eucharistiques, en affirmant la permanence des propriétés du pain et du vin. Il cite à ce propos les hexamètres d'un poète anonyme :

L'Indien selon sa coutume vit de l'odeur des pommes,
Et parfois même, il s'en grise ...

Ces vers devaient être d'ailleurs assez connus dans les milieux scolaires de l'époque, puisqu'Alain de Lille (mort en 1203) les exploite à son tour dans son ouvrage *Contre les hérétiques* en expliquant comment une souris en s'attaquant à une pyxide, et ne pouvant se nourrir du Corps du Christ, se nourrit cependant des accidents (2).

Au reste, Pierre le Chantre affirme que le pain et le vin devenus le Corps et le Sang du Christ conservent leurs propriétés « nourrisantes et exhilarantes ». Quant à expliquer la permanence des accidents, Pierre le Chantre ne tente pas pour cela d'en appeler à la philosophie : il lui suffit de constater le fait et d'en justifier la possibilité par la puissance miraculeuse de Dieu.

Miracle : tel est bien le mot auquel il faut finalement venir, au terme des analyses théologiques de Pierre le Chantre touchant l'Eucharistie.

---

trine et allusion explicite à Abélard : « Unde quia substantia panis omnino transit, non est dicendum apposito verbo substantivo ut iste panis erit Corpus Christi, remanebit tamen panitas et color ; ut ita dicam, et color non erit in aliquo subjecto vel in aliquibus, quidquid oblateret dialecticus ».

(1) 3e pars, q. 54, art. 2.

(2) « Nec mirum cum in naturalibus contingat quod aliquis inebriatur solo odore vini. Legimus etiam quod quidam populi pascuntur solo odore pomorum ». ALAIN DE LILLE, *Contra hereticos*, I, 58 ; *P. L.*, t. 210, col. 303.

Certes l'adhésion au mystère eucharistique, dans la pensée du maître parisien, n'entraîne pas qu'on accepte sans contrôle critique les conceptions grossières que des fidèles mal éclairés pourraient s'en faire ; il ne s'agit pas de majorer dangereusement l'enseignement traditionnel, fût-ce pour satisfaire une dévotion exaltée. La foi au mystère se concilie fort bien avec les préoccupations auxquelles répond précisément la théologie des accidents eucharistiques, telle que Pierre le Chantre l'expose : cette théologie a le grand mérite de fixer très exactement les limites du miracle.

### 9. — Sur la substance du Sacrement.

Il n'en reste pas moins que l'Eucharistie demeure un grand mystère et un mystère adorable : *tantae dignitatis* ! Sous l'écorce rude du latin scolastique on devine la ferveur du croyant ; elle se trahit, bien que discrètement, jusque dans les solutions que propose Maître Pierre à des cas pratiques de plus ou moins grande importance, dans les derniers chapitres de son *De Eucharistia*. Parmi celles-ci, il en est une qui mérite d'être spécialement signalée, notamment pour le soin avec lequel le Chantre l'a traitée, au point d'aboutir à une solution plus précise, au moins dans la forme, que ses prédécesseurs (1). Ce problème avait pour objet d'examiner *ex professo* les conditions nécessaires à la validité du sacrement, ou, selon d'autres termes, que Pierre le Chantre préfère, la *substance* du sacrement. Dans quelle mesure, notamment, faut-il considérer comme nécessaires des usages dont normalement ils ne convient pas de se dispenser, comme les ornements sacerdotaux ?

En lui-même, le problème était déjà relativement ancien, dans la tradition théologique du XII[e] siècle. On a cependant hésité avant de parvenir à des formules qui parussent satisfaisantes. Pendant longtemps, dans la première moitié du XII[e] siècle, à l'expression même de *substantia*, on en avait préféré d'autres, notamment, celle de *vis*, ou d'*efficacia* (en somme on se plaçait au point de vue dynamique), expressions qui s'opposaient aux mots *decor* et *solemnitas*, lesquels se retrouvent chez Pierre le Chantre. Celui-ci aime mieux pourtant se placer au point de vue statique, mieux traduit par le mot *substance*, à l'instar des théologiens de la fin du siècle.

La thèse destinée à formuler la doctrine positive à ce sujet bénéficia

(1) Sur ce point, voir WEISWEILER, *Maître Simon*. p. CXXXI et GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre ; an der Wende der Spätantike zum Frühmittelalter*, Munich, 1933, pp. 120 et suiv.

d'un progrès analogue. Pendant longtemps on s'en était tenu à une formule ternaire, ainsi libellée par Anselme de Laon :

> Gradum sacerdotii, locum sacrificii qui non est extra ecclesiam, ipsius sermonem domini.

Un auteur anonyme, dépendant de la *Summa Sententiarum*, put écrire vers le milieu du siècle :

> Notandum quod haec tria ad sacramentum corporis et sanguinis domini conficiendum necessaria sunt : ordo, actio, intentio. Ordo ut sit sacerdos, actio ut verba illa proferat, intentio ut ad hoc proferat (1).

Pierre le Chantre juge plus exact d'inclure au groupe la matière du sacrement, le pain et le vin, et il obtient ainsi, une formule à quatre termes :

> Quatuor dumtaxat sunt de illa quasi de substantia sacramenti et necessaria ad illud ; elementares substantiae, mistica benedictio, seria intentio sacerdotis, ordo sacerdotalis.

Telle quelle, cette formule à quatre termes devait se perpétuer ultérieurement tout d'abord, ce qui n'a rien d'étonnant, chez les disciples ou admirateurs de Pierre le Chantre. On la constate chez Robert de Courçon sous cette forme :

> Sunt autem quatuor sine quibus non potest fieri confectio sacramenti, scilicet ordo conficientis, et intentio ipsius ut intendat conficere in forma et secundum formam ecclesie et formam verborum ad hoc a Domino instituto et substantia elementorum (2).

Un peu plus tard, elle a sa place dans la *Somme* anonyme de Windberg (3), comme beaucoup plus tard dans un ouvrage aussi practico-pratique que le *Tractatus sacerdotalis* de Nicolas de Blony (4). Belle réussite qu'il convient d'inscrire à l'actif de notre *Cantor*.

A noter aussi une remarque qui fait honneur à son « flair » historique. Au cours de son exposé sur la substance de l'Eucharistie, Pierre le Chantre signale justement le cas spécial de l'Ordre, au sujet duquel la « substance » du sacrement est particulièrement difficile à déterminer dans le détail, en raison d'une certaine confusion des rites. De fait, on sait comment la juxtaposition des rites gallican et romain n'a pas facilité ici le tâche des

---

(1) Geiselmann, *Abendmahlslehre*, p. 123.
(2) Bibl. Nat. de Paris, ms. lat. 3203, fol. 285vo.
(3) Bibl. nat. de Munich, Clm 22233, fol. 19ro.
(4) *Tractatus Sacerdotalis*, Lyon 1553, p. 56 et suiv.

théologiens, et explique leurs hésitations sur l'essence du sacrement (1).

Pierre le Chantre ne connaissait pas le détail des vicissitudes au cours desquelles le rituel de l'ordination s'est constitué : il n'en était pas moins fondé à constater qu'il est difficile d'assurer sans conteste quelles sont la forme et la matière de ce sacrement. Aujourd'hui encore, non obstant la doctrine de saint Thomas, d'ailleurs de plus en plus battue en brèche, on pourrait reprendre presqu'intégralement l'observation de Pierre le Chantre, selon laquelle

> dubium sit in quorum verborum prolatione, vel in quo facto episcopi ordinantis sive in traditione calicis, sive manuum inunctione, sive manuum super caput impositione, sive prolatione potestatis ligandi atque solvendi ordo sacerdotalis conferatur (2).

### 10. — Questions subsidiaires.

Sur les autres questions étudiées par le *Cantor*, à la fin de son exposé, il est permis à son exemple, de passer plus rapidement.

> Que faire lorsque l'hostie ou une partie de l'hostie tombera à terre ? Un indigne péchera-t-il en la ramassant ?

Non, s'il le fait avec respect (chap. 27). Dans quelle mesure le prêtre doit-il préciser le nombre exact des hosties qu'il veut consacrer ? (chap. 28). Est-il permis de placer sur un autel portatif des hosties en grand nombre ? (chap. 29).

Il n'est pas moins significatif que Pierre le Chantre, si porté, en principe, à souffler « sur les questions inutiles » *penitus exsufflandas*, ait cru de son devoir, jusqu'au terme de son exposé, de consacrer un chapitre aux miracles eucharistiques. Il n'est pas douteux, qu'à ses yeux, les apparitions miraculeuses dans l'hostie correspondent à des faits réels (3).

Toutefois, Pierre laisse bien entendre que la véritable raison d'être de

---

(1) On aura un bon exposé de la question au point de vue historique, dans V. LEROQUAIS, *Les pontificaux manuscrits des Bibliothèques publiques de France*, Paris, 1937, t. I, p. LXX. et suiv.

(2) Sur la mêlée théologique à ce sujet — mêlée dont il serait d'ailleurs injuste de nier la fécondité — voir P. DE PUNIET, *Le Pontifical*, Louvain, 1930, pp. 278-279.

(3) Peut-être s'expliquait-il plus longuement sur le sujet dans son *De Miraculis quibusdam hujus temporis*, signalé par Trithème, mais aujourd'hui disparu. Il serait facile de montrer, comme je le ferai ailleurs, qu'à la fin du XII[e] siècle, le nombre des miracles eucharistiques paraît avoir été notable : on en trouvera un écho dans les œuvres de Giraud le Cambrien, Thomas de Cantimpré, etc. Voir le t. II de mon *Histoire de la dévotion du Saint-Sacrement*, dernier chapitre.

l'Eucharistie n'est pas à chercher du côté de ces merveilles exceptionnelles. Si le sacrifice de l'autel est un vrai sacrement, il l'est d'une façon invisible, en ce sens que les merveilles qu'il contient échappent d'ordinaire aux prises des sens, puisqu'elles nous mettent en relation avec la Majesté de Dieu dans l'esprit de la liturgie elle-même. N'est-ce pas le sens du *Jube haec perferri*, qu'à l'exemple de beaucoup de théologiens du haut moyen âge, Pierre le Chantre n'omet pas de commenter, d'une façon plus satisfaisante que tant de ses devanciers trop portés à en exagérer le rôle consécratoire (1) ?

## 11. — Conclusion.

La lecture des questions sur l'Eucharistie de Pierre le Chantre confirme substantiellement, compte tenu du genre particulier de l'ouvrage, ce que nous savions par ailleurs de l'auteur, de sa physionomie personnelle, de sa conception de la théologie, et de l'étendue de sa culture. Dans ces pages nerveuses et remplies, la conscience méticuleuse du *Cantor* à examiner des points de doctrine en apparence secondaires quoique réellement importants pour l'exacte ordonnance du culte ou des rites sacramentaires, avec tout leur retentissement sur la vie spirituelle, ne nous étonne pas chez ce réformateur courageux, épris de justice totale à l'égard de Dieu comme à l'égard des hommes, ennemi de tous les désordres, graves ou légers. On y retrouve également le théologien avant tout pratique, soucieux à la fois d'examiner des difficultés réelles, de ne pas se laisser piper par les mots, et de résoudre les vrais problèmes avec une méthode positive et sagement prudente, fondée sur l'Écriture sainte et la Tradition, le respect aussi du mystère. On y retrouve également l'humaniste convaincu que la sagesse chrétienne peut s'enrichir des trésors de l'antiquité classique. Il semble pourtant que dans cette partie de la Somme, où l'auteur s'abandonne moins complètement que dans le *Verbum abbreviatum*, les citations d'auteurs classiques soient moins fréquentes que dans cet ouvrage où parfois elles se pressent en essaim et souvent avec un réel et malicieux à propos, par exemple lorsqu'au sujet de la cupidité excessive de certains moines, il glisse les vers de Juvénal.

Nummi, nummi ! quis vobis hunc praestat honorem ? (2)

---

(1) Cf. L. Brigué, *Alger de Liége. Un théologien de l'Eucharistie au début du XII^e s.*, Paris, 1936, pp. 128-129.

(2) Juvénal, *Satires*, V, 136.

La citation de l *Art poétique* utilisée par le *Cantor* dans sa théorie de la transsubstantiation peut paraître moins bien venue et moins savoureuse : Horace ayant voulu simplement dans le vers en question, remarquer que dans l'art littéraire le génie naturel et l'étude ne sauraient se passer l'un de l'autre, la comparaison avec le mystère de la transsubstantiation semble plutôt artificielle.

Il semble aussi qu'en rédigeant ces pages, écho évident de son enseignement, et conclusion plus ou moins directe des conversations amicales et passionnées qui le prolongèrent jusqu'aux derniers jours de sa vie, comme nous le savons par Robert de Courçon (1), le Chantre de Paris se soit volontairement abstenu de sourire par respect pour la sainteté de son sujet et par fidélité à sa méthode théologique. De là, l'absence de ces anecdotes et de ces exemples, qui font le charme du *Verbum abbreviatum.* Est-ce à dire que ces questions sur l'Eucharistie, compte tenu de l'époque à laquelle elles furent rédigées, soient sans bavures ? La thèse sur le moment précis de la transsubstantiation, qui en constitue la principale originalité, nous interdit de le penser. Il n'est pas douteux que, sur ce point, Pierre le Chantre s'est fourvoyé et qu'il s'est engagé dans une voie où la postérité ne pourrait le suivre et serait contrainte avec saint Thomas, de le ranger parmi les « antiqui doctores » désormais périmés (2). On lui pardonnerait facilement de s'être trompé au sujet d'un problème non encore complètement élucidé de son temps, si dans la circonstance il n'avait trop rapidement écarté les autorités les plus graves dont l'une était d'ailleurs spécialement chère à un ami déclaré des Cisterciens, celle de saint Bernard. Nous aurons ailleurs l'occasion de montrer comment ici le Chantre s'est révélé insuffisamment attentif au courant de pensée qui seul correspondait à la pratique de l'Église, à son orientation profonde. Il paraît clair que le vieux maître a péché contre la méthode, sa méthode, en écoutant trop, malgré saint Bernard, et malgré les textes scripturaires, le démon trop séduisant de la pure dialectique. Si l'on était méchant on lui murmurerait sa belle maxime : *Ad majorem natus, rebus studeas, non verbis.* Comment son souci de totale objectivité, son rêve d'une théologie où la disputation s'appuierait sur le roc d'une bonne *lectio* des textes, mais aussi celui des faits, ne lui ont-ils pas inspiré de mieux voir que la Tradition peut de quelque façon s'incarner dans

(1) « Sicut asseruit predictus Cantor magister noster in extremo anno vitae suae, cum vivacius de hiis disputatum est ». DICKSON, *Vie du cardinal Robert de Courçon*, p. 65.

(2) 3a Pars, q. LXXVIII, art. VI, *in corpore.*

l'*Ecclesia discens*, surtout quand celle-ci est formellement contrôlée par l'*Ecclesia docens* ?

C'est certainement volontairement que, dans ces pages, la dévotion au Saint-Sacrement affleure à peine à la surface, dans un texte le plus souvent technique, et qui serait presqu'impersonnel, si, de temps en temps, une expression plus vigoureuse ne venait lui donner une saveur plus accusée. En lisant ces pages, on ne se douterait pas qu'à l'heure où Pierre le Chantre les écrivait dans son calme logis canonial de la Cité Notre-Dame, la dévotion au Saint-Sacrement était entrée dans une nouvelle phase de son développement et se manifestait en des pratiques variées, destinées à devenir rapidement très populaires, en facilitant des contacts plus familiers avec le mystère des autels. Du vivant même de Pierre le Chantre, quelques-unes déjà, comme l'adoration et l'élévation de l'hostie au moment de la consécration, étaient déjà en usage, et ses contradicteurs, comme Étienne Langton, ne manquèrent pas de faire observer que Pierre le Chantre n'en tenait guère compte, en formulant sa thèse sur le moment précis de la transsubstantiation !

Cette lacune peut paraître étonnante. Le *Cantor* ne réservait-il pas une place de choix, dans sa vie intérieure personnelle, à l'Eucharistie pour laquelle en « pieux » chanoine, il professait des sentiments évidents de respect et d'amour ? Ce n'est pas en vain que ces sentiments transpirent dans la *Summa Abel* et que, dans le *Verbum abbreviatum*, il a consacré tout un chapitre à la grandeur redoutable, et à la sainteté du mystère eucharistique, qui l'autorisent à stigmatiser, avec une sincère émotion, les prêtres assez négligents pour oser assister à la Messe sans dévotion véritable. Quels sentiments d'humilité, quelle pureté, quelle crainte aussi ne lui paraissent-ils exigés pour s'approcher du sacrement ! Il est vrai que Pierre le Chantre ne paraît guère envisager que l'Eucharistie puisse être l'objet d'une piété privée, extra-sacramentelle, et que, visiblement, il abhorre et condamne les abus, liés, selon lui, à une trop grande accessibilité, une trop facile fréquentation de l'Eucharistie : ce n'est pas sans motifs qu'il évoque ici l'exemple, si représentatif, de Marie l'Égyptienne, fatalement réduite, pense-t-il, dans son désert, à une pratique raréfiée de la communion (1). Dans la *Summa Abel*, avec quel évident contentement avait-il tenu à combler de louanges les âmes les plus ferventes, assez délicates pour interpréter les appels du Christ à la communion, comme une invitation à ne pas recevoir trop fréquemment son Corps et son Sang ? Nous tenons peut-être là le secret de la réserve paradoxale de

(1) *P. L.*, t. 205, col. 10.

notre théologien dans la *Summa de Sacramentis*, et du silence gardé par lui sur les aspects nouveaux, si gros d'avenir, de la piété eucharistique, auxquels, en définitive, on est autorisé à croire qu'il ne devait pas être très favorable. Sans faire peut-être, à ce propos, bande à part, il reste qu'avant lui, d'autres s'étaient montrés plus ouverts aux aspirations spirituelles, plus sensibles aux suggestions des âmes pieuses, dont ils avaient su concilier l'expression, souvent enthousiaste, avec les exigences de la science théologique : tels Pierre Lombard (1), Maître Simon (2), Hugues de Saint-Victor (3), Robert Pull (4) et plusieurs autres, qui ne manquèrent guère de célébrer à l'envi, dans leurs écrits théologiques, l'excellence sans pareille de l'Eucharistie (5).

Peut-être, en définitive, faut-il inscrire Pierre le Chantre, en ce qui concerne l'Eucharistie, parmi les tenants de ce rigorisme sacramentel, qui s'effraiera toujours des initiatives individuelles, des nouveautés en ce domaine sacré, et qui aboutira à l'« archaïcisme » du XVII^e siècle.

Au demeurant, l'examen de la doctrine eucharistique de Pierre le Chantre n'est dépourvu ni de charme ni de profit positif. Malgré le cadre scolaire où il a rangé en bataille l'armée de ses syllogismes, le Maître parisien est un témoin souvent touchant et toujours honnête de l'âme religieuse médiévale, spécialement de l'ardeur étonnante avec laquelle les chrétiens de ce temps-là s'efforçaient de pénétrer plus avant dans la connaissance des mystères divins. Il est aussi un interprète fidèle de leur piété dominée par un attachement passionné à la Personne du Christ. Le *Cantor*, malgré sa répulsion avouée pour les questions indiscrètes ou futiles, s'arrête à en examiner plusieurs comme celle de l'« eau du côté » ou de la « sueur du sang », qui lui étaient visiblement suggérées par la dévotion populaire. Quand notre théologien se demande dans quelles conditions le lépreux peut recevoir le Corps et le Sang du Sauveur, on ne peut

---

(1) L. IV, dist. VIII (Éd. Paris, 1553, pp. 306-307).

(2) *Maître Simon et son groupe*, par H. WEISWEILER, p. 25.

(3) *In hierarchiam Si Dionysii areopagitae*, II, 1. *P. L.*, t. 175, col. 951-953. Cf. André COMBES, *Jean Gerson commentateur dionysien*, Paris, 1940, p. 219. Cf. *De Sacramentis* II, 8, *P. L.*, t. 176, col. 462.

(4) *Sentences*, VIII, 4. *P. L.*, t. 186, col. 965. Voir aussi la *Summa Sententiarum*, VI, 2. *P. L.*, t. 176, col. 139.

(5) Dans le *De Tropis loquendi*, ms. lat. 14892 de la B.N. de Paris, fol. 121^vo, le Chantre écrit lui-même : « Item legitur in evangelio quod Dominus in comedendo corpus suum dedit discipulis suis ad comedendum sed omnis ejus actio nostra est lectio, quare ergo apostolus prohibet ne prius comestionem sumamus ? Dicimus quod hac ratione cum enim sacramentum eucharistie dignius sit aliis sacramentis, potissime ante omnia edulia est sumendum ».

s'empêcher d'évoquer la scène fameuse où, sous un ciel plus riant que les brumes parisiennes, peu d'années après la mort de Pierre le Chantre, François d'Assise allait donner un baiser au lépreux. Telle autre « question », ici traitée ou signalée, ne se comprend bien que, replacée dans le milieu où étaient accueillis les récits merveilleux du Saint Graal. Novateur à sa manière, Pierre le Chantre est pourtant un homme de son temps, dans lequel se rejoignent les principaux courants du Moyen âge en son apogée. Dans ces pages de théologie sacramentaire, on n'est donc pas surpris de voir affleurer des allusions plus ou moins directes à des problèmes « actuels », par exemple aux tentatives d'union avec les Grecs. Néanmoins, l'intérêt essentiel de ce traité sur l'eucharistie lui vient des renseignements précieux qu'il contient sur la pratique liturgique, spécialement sur certains aspects de la discipline eucharistique qui étaient alors en voie de se fixer : la communion sous les deux espèces, la communion du jour de Pâques (nous sommes à quelques années de la décision fameuse du Concile du Latran, 1215), les purifications après la communion avec le vin et l'eau.

Pierre le Chantre est aussi un témoin notable de la fermentation théologique dont l'Eucharistie n'avait pas cessé d'être l'objet depuis Ratramne et Bérenger. Sur la théorie des accidents, celle de la consécration par contact, la « visio Corporis Christi », ses vues sont en somme très sages et conformes à celles des meilleurs esprits de son temps, y compris son rival, Pierre de Poitiers et Innocent III. A cet égard, il semble qu'après lui on aura peu de choses à tirer au clair pour aboutir aux solutions définitives.

Notre théologien a d'ailleurs été plus qu'un témoin, ou un arbitre impassible, qui se serait contenté d'enregistrer les résultats acquis dans la mêlée des théologiens. Non sans courage, et malgré son honnête propension à ne pas « forcer » le mystère, lui aussi s'est jeté dans la bataille, au point même, une fois ou l'autre, de mal diriger son estoc et de frapper à côté ! A l'heure où se constituait, pareil aux cathédrales gothiques, l'édifice majestueux de la théologie eucharistique qui se déploiera plus complètement chez les grands maîtres de la scolastique, Pierre le Chantre a fait sans doute une œuvre aux ambitions et aux proportions plus modestes, qu'on pourrait comparer à ces monuments de transition dont les façades austères annoncent, pourtant, ne serait-ce qu'en s'éclairant d'une rosace, l'avènement d'une nouvelle formule d'art. En abordant les problèmes jugés par lui les plus urgents, les plus en rapport avec les besoins et les inquiétudes de son époque, Pierre le Chantre, n'en a pas moins été un très utile ouvrier de l'avenir.

## EXCURSUS.

### Le post-scriptum du *Cantor* sur le moment précis de la consécration eucharistique et la position exacte d'Etienne Langton dans la controverse.

Dans ce post-scriptum, le *Cantor* fait visiblement un pas en arrière, en déclarant qu'après tout, il s'agit là d'un problème insoluble dont il faut laisser la solution à Dieu. Il lui suffit d'ajouter qu'à son sens, la seule chose certaine était qu'« après les deux bénédictions, sur le pain et sur le vin, tout était fait ». Il n'est pas douteux qu'il était plus catégorique dans la question spéciale consacrée à ce sujet dans la *Somme*. Le même recul, ou le même malaise, se trahit chez Robert de Courçon, et chez certains disciples du *Manducator* (tenant premier de la thèse, bien que le *Cantor* ne le mentionne pas explicitement comme c'était assez l'usage, quand il s'agissait d'un auteur dont on n'approuvait pas les idées (1)), tels Guy d'Orchelles et Étienne Langton (mort en 1228). Je me permets de renvoyer pour le premier au tome II de mon *Histoire de la dévotion au Saint-Sacrement* (à paraître) et pour le second à l'article cité des *Recherches de science religieuse*.

En ce qui concerne Étienne Langton, j'ajoute que je ne puis admettre l'affirmation de Geiselmann (*Die Abendmahlslehre*, p. 146) classant Étienne parmi les partisans de la théorie du *Cantor*. Les témoignages invoqués par Geiselmann, sans faire allusion aux autres pièces du procès, s'ils émanent bien de Langton, ne sauraient convenir, en tout état de cause, qu'à la jeunesse de celui-ci, à ses premières années d'enseignement, autour de l'année 1190, qu'il s'agisse de la Somme de Bamberg, dont l'authenticité est discutée, ou du ms. 57 de Cambridge. Sans doute je sais que Mgr Lacombe propose de ne voir dans le manuscrit sur lequel je m'appuie partiellement, le ms. lat. 14556 de la Bibliothèque Nationale de Paris, qu'une reportation d'un élève d'ailleurs digne de foi, Godefroid de Poitiers. (Voir plus loin la référence aux études de Mgr Lacombe dans *The New Scolasticism*). Mais l'affirmation formelle de Césaire d'Heisterbach dans ses *Libri Miraculorum*, édités à Rome, 1899, par A. de Meister

---

(1) Comme cela lui arrive dans d'autres endroits de la Somme

dans les *Supplement-Hefte der Römische Quartalschrift* (cf. P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie in Mittelalter*, Munich, 1933, p. 33), prouve qu'Étienne Langton, écrivant à ce sujet en 1210 à l'abbé d'Heisterbach, professait la thèse opposée à celle de son maître présumé Pierre *Comestor*. S'il y a « reportatio » dans le ms. 14.565 des *Questions* de Langton, tout indique donc que nous avons là la vraie pensée de celui-ci, du moins à l'époque de sa maturité, pensée affirmée, comme dans le récit des *Libri Miraculorum*, avec une énergie particulière.

Faut-il aller plus loin ? Je soupçonne fortement la Somme de Bamberg d'être, en réalité, *l'unique source* qui permettrait d'étayer l'affirmation de Geiselmann. Je n'ignore pas qu'il se refère également au ms. de Cambridge, lequel contient une recension considérée par Mgr Lacombe (*The Questiones of the Cardinal S. Langton*, dans *The new Scholasticism*, avril 1930, p. 115 et suiv.), comme la plus importante de toutes celles que nous possédons, notamment que celle du ms. 14556 de Paris. A supposer que le texte de la question *de Sacramento altaris* comporte une telle variante, selon les deux mss considérés, — ce qu'on doit inférer du texte de Geiselmann — il en résulterait seulement que la recension de Cambridge nous reporterait à la jeunesse du cardinal de Canterbury.Cette hypothèse serait d'ailleurs en contradiction avec la date approximative assignée au ms. par Miss A. Gregory dans une étude spéciale de *The new Scholasticism*, avril 1930, p. 164 et suiv. : *The Cambridge manuscript of S. Langton*. Au reste, cette hypothèse est sans doute inutile. Sans avoir pu voir moi-même le ms. 57 de Cambridge, je redoute fort que le texte de la question mise en cause y soit exactement le même que dans le ms. 14556 de Paris. Craignant aussi que Geiselmann n'ait pas consulté lui-même le manuscrit de Cambridge, il me semble assez probable qu'il s'est contenté d'en emprunter la référence au R. P. Martin, dans sa *Note sur l'oeuvre littéraire de Pierre le Mangeur* (R.A.L.M., 1931, p. 65) comme G. l'indique lui-même. Dans l'étude du P. Martin, cette référence n'appuyait pas d'autre affirmation que celle-ci, fort justifiée : dans la Question sur le *Sacrement de l'autel*, faisant partie des *Questions théologiques* d'Étienne Langton, ce dernier, à l'exemple de plusieurs autres comme Giraud le Cambrien ou Pierre de Capoue, attribue à Pierre le Mangeur la thèse, plus ou moins atténuée, de l'interdépendance des formules consécratoires. C'est ce qui résulte également du ms. lat. 14.556 de la Bibliothèque nationale de Paris, qui dit explicitement :

> Secundum hanc opinionem transsubstantiavit [Christus] sub una forma et deinde sub alia. Similiter et nostri sacerdotes. Duplex est opinio, dicebat enim Manducator, quod quando totum dictum est, totum factum est. Nec aliud dicere volebat ; sed aliud sequaces dixerunt : et non prius fit transsubstantiatio panis quam vini (fol. 199*r*°).

Il suffit de continuer la lecture du ms. pour s'apercevoir qu'Étienne Langton rejette formellement, absolument, cette thèse, même sous la forme atténuée et dubitative, qui aurait été, selon lui, la vraie position du *Manducator* ou sous la forme plus affirmative, de ses adeptes (1).

Je pense, au total, qu'aucun texte « langtonien » n'étaie réellement l'affirmation de Geiselmann, rangeant le théologien anglais parmi les tenants des idées du *Cantor*, à côté d'un Maurice de Sully et Robert de Courçon, aucun autre texte que la *Somme* de Bamberg dont l'authenticité est loin d'être démontrée. J'ajouterai qu'à mon avis, Étienne de Langton a pris position d'assez bonne heure et du vivant de Pierre le Chantre. Il est parfaitement possible que ses *Questions* aient été rédigées dans leur premier état, non pas après 1203, comme l'avait d'abord pensé Mgr Lacombe (*Studies on the Commentaries of Cardinal S. Langton* dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, 1930, p. 62-63), mais avant 1203 : elles sont citées dans la *Magna Glossatura* d'Étienne, composée probablement du vivant de Pierre le Chantre, qui y est cité sous cette forme : *Petrus Cantor* DICIT et non *dixit*. Or — et ici il faut corriger un lapsus du même regretté Mgr Lacombe —, nous savons que le *Cantor* était, en 1203, mort depuis six ans, ce qui reporterait à 1197 le *terminus ad quem* de la rédaction de cet ouvrage biblique, et partant, nous autoriserait à fixer celle des *Questions* à une date bien proche des années de jeunesse d'Étienne Langton, et cela même si l'on place la date de sa naissance avant 1165, ses premiers écrits certainement authentiques datant de 1193.

Sans doute aussi, Geiselmann invoque une *Glose sur la Première aux Corinthiens* (XI, 1), où Étienne fait allusion à la thèse du *Manducator*, presque dans les mêmes termes que dans les *Questiones*. Là encore Geiselmann ne se fonde que sur un court fragment, publié par Landgraf (*Recherches d'ancienne littérature du moyen âge*, 1931, p. 305). Il n'a nullement la preuve que dans ce texte, emprunté à un ms. de l'abbaye Saint-Pierre de Salzbourg, a X 19, après avoir exposé cette thèse, Langton la fasse explicitement sienne, ce dont il faudrait être assuré, pour que le texte du ms. autrichien ait la portée qu'on lui prête : frère authentique et légitime du manuscrit autrichien, le ms. lat. 14.433 de la Bibliothèque Nationale de Paris, fol. 312^ro m'autorise à penser le contraire :

> Ille due species dicuntur unum esse sacramentum quia, idem scilicet Christus sumitur sub illis, una tamen est recte et proprie sacramentum corporis Christi et alia sanguinis unde sunt proprie duo sacramenta.

---

(1) Cf. DE GHELLINCK *L'authenticité de la Somme d'Étienne Langton*, R. S. R. avril 1913, pp. 260-263.

Hic tamen ideo negantur esse duo sacramenta quia non duo diversa sub illis sumuntur. *Hoc est corpus* et *hic est calix* mysterium consumatur sed dubium est utrum ille due prolationes quoad effectum se coexpectent an successive fiat transsubstantiatio, prius scilicet panis in corpus et vini postea in sanguinem. Comestor dicebat quod quando totum dictum est totum factum est, nec aliud volebat ibi determinare. Unde duplex est opinio : quidam enim dicunt quod ille due prolationes se coexspectent nec prius transsubstantiatur panis in corpus quam vinum in sanguinem. Quod fit in ultimo instanti ultime prolationis ; alii dicunt quod in prolatione horum verborum *hoc est corpus meum*, transsubstantiatur panis in corpus et postea in prolatione horum verborum, *hic est calix* etc. transsubstantiare vinum in sanguinem. Et hoc verius nobis videtur, quod tamen non audemus precise asserere, cum tamen non sit precise ab ecclesia determinatum.

On voit donc que, malgré la restriction de la finale, la pensée d'Étienne Langton commentant la *I*ª *Cor.* ch. XI, rejoint très exactement celle des *Questions théologiques*, mais non pas celle de la *Somme* de Bamberg [1]. *Sub judice lis est.*

---

(1) Bibl. de Bamberg, Pat. 136.

III

## LA « SUMMA DE SACRAMENTIS » LE TEXTE DES QUESTIONS CONSACRÉES A L'EUCHARISTIE.

La *Summa de sacramentis et animae consiliis* est représentée, à ma connaissance, à l'heure actuelle, par les manuscrits suivants. Cinq sont conservés dans les bibliothèques de France. Ce sont les mss. lat. 9593, 14521 et 3477 de la Bibliothèque Nationale de Paris, le ms. 263 de la Bibliothèque de l'Arsenal et le ms. 276 de la Bibliothèque de Troyes. A l'étranger, je peux citer le cod. 61, fol. 152v, 216v, de la Bibliothèque conventuelle de *Rein* (et non Reun, comme écrit à tort Grabmann. Rein est situé en Styrie, à 10 km. au nord de Graz). Dans un article de la revue américaine *The New Scholasticism* (1), A. LANDGRAF assure en avoir vu un autre au British Museum, sous la cote Cod. Harley, 3253. Je me demande si cette référence est exacte, et s'il s'agit bien de la somme du *Cantor* ; l'ayant fait vérifier sur place, il m'a été répondu en sens contraire. A M. Landgraf d'élucider ce mystère.

J'ajouterai seulement que le ms. lat. 14445 de la Bibliothèque nationale de Paris, qui contenait également notre Somme (Cf. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, p. 479), n'existe plus, ayant péri dans les flammes, à Louvain, en 1914.

Je n'ai pas l'ambition de débrouiller tous les problèmes textuels posés par cet ouvrage. Quatre des manuscrits connus sont complets : les mss. lat. 9593 (XIIIe siècle), 14521, 3477 (début du XIVe siècle ou fin du XIIIe s.) de la Bibliothèque nationale de Paris et le ms. 276 de la Bibliothèque de Troyes. La *Somme* de Pierre le Chantre se compose de deux parties distinctes. La première, composée de 119 chapitres, concerne spécialement les sacrements (à l'exception du mariage, traité plus loin dans la seconde partie). On a déjà constaté dans cette partie des variantes plus ou moins importantes, selon les manuscrits. Elles le sont davantage dans la fin de l'ouvrage, avec 45 ou 46 chapitres, consacrés à diverses portions de théologie

---

(1) *Some unknown Writings of the early scholastic Period*, dans T. N. S., janvier 1930, p. 13.

morale ou dogmatique. J'ai vainement cherché ailleurs que dans le ms. 9593 le post-scriptum *De consecratione eucharistiae.*

Faut-il admettre avec Gutjahr que la tradition manuscrite de notre « Somme », comporte deux recensions, d'une part celle du ms. 276 de Troyes, de l'autre les mss. 9593 et 14421 de Paris ? A ces deux « recensions », il semble qu'on doive en ajouter au moins une troisième, celle du ms. 3477. Ce ms. insère dans le texte certaines questions qui, se référant à Pierre le Chantre, n'ont évidemment pas été rédigées par lui (Cf. A. Landgraf, *Handschriftenfunden aus der Frühscholastik* dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1929, p. 105). S'agit-il d'une *reportatio* ? Disons tout de suite que les 34 chapitres ou « questions » concernant l'Eucharistie, me paraissent échapper à cette complication : ils sont substantiellement les mêmes dans les trois manuscrits que j'ai utilisés (1).

Je prends pour base de mon édition, qui ne veut pas être rigoureusement critique, des 34 questions de la *Somme* « cantorienne », concernant l'Eucharistie, le ms. lat. 9593 de la Bibliothèque Nationale de Paris : c'est un ms. du XIIIe siècle (première moitié). D'une écriture soignée, malgré quelques erreurs, il semble avoir été copié avec une grande conscience, le scribe indiquant parfois lui-même les endroits qui lui ont paru douteux. Il comprend 195 fol. recto-verso, à deux colonnes. Les « questions » concernant l'Eucharistie se trouvent du fol. 22v au fol. 31r. J'ai donné le sigle A à ce manuscrit, le meilleur probablement dans l'ensemble ; B au ms. lat. 3477 de la Bibl. Nat. de Paris, et C au ms. 263 de la Bibliothèque de l'Arsenal, consultés pour améliorer en certains endroits le ms. A.

J'ai pu aussi collationner mon texte parfois, partiellement, sur le ms. 61 de Rein, grâce notamment aux citations qu'en fait Geiselmann, dans son livre fort utile, *Die Abendmahlslehre vom christlichen Spät-Antike*, Ces citations me laissent soupçonner que ce ms., d'ailleurs incomplet, est assez défectueux. Je lui donnerai le sigle D (2).

## 1. — Questions de grammaire théologique.

**Q. 1.** Nunc ad sacramentum eucharistiae accedamus in quo timidius et circumspectius quam in aliis loquendum et in hoc omittimus ea quae

---

(1) J'ai d'ailleurs aussi consulté le ms. lat. 14.521 de la B. N. de Paris.

(2) Pour la commodité de la lecture, on trouvera, en tête de chaque chapitre, ou « question », une numérotation de 1 à 34, qui ne figure pas dans les mss. On trouvera plus loin la liste des « incipit » de chaque portion, avec références aux deux mss. principalement utilisés.

usitatius solent inquiri. Prius notandum quod unius corporis fit transsubstantiatio in aliud et, cum in naturalibus in quibus fit conversio maneat ypostasis [id est] (1) forma sive essentia mutata, sicut in feno et vitro (2) et in vino et aceto, hic e contrario fit quia mutatur ypostasis et forma manet, non dico accidentalis tantum sicut rotunditas et hujus modi, sed etiam substantialis sicut forte panitas. Quinimo cum panis sit confortativus et vinum exhilarativum haec videntur etiam post transsubstantiationem remansisse ut posset satietas in esu et in potu procurari. Et sicut accidentia exteriora ut puta color et rotunditas dicuntur a multis in nullo esse substantivo ita de formis substantialibus potest dici. De veritate autem quarumdam propositionum solet hic inquiri. Quidam enim admittunt propositiones cum verbis transitionem notantibus non cum essentialibus ut verbi gratia : panis fit corpus Christi, vel de pane fit corpus Christi. Non enim admittunt quod panis est vel erit corpus Christi et cum objicitur eis : iste panis non erit corpus Christi nec aliquid aliud, et modo est, ergo desinet esse, distinguunt ultimam. Ille panis desinit esse, i.e. est

---

(1) A = *id est*, omis par B et D, ce qui donne un sens plus acceptable.

(2) L'exemple du « foin » et du « verre », proposé par Pierre le Chantre, comme cas de changement naturel et accidentel, dans lequel la substance (hypostase) persistant, la « forme » (accidents) est changée, au même titre que dans le vin et le vinaigre, ne laisse pas de rendre rêveur. Ce n'est pourtant pas une erreur de copiste comme on pourrait être tenté de le croire. En dépit de ce qu'une telle transformation du foin au verre peut nous paraître étrange, je trouve dans le *De Tropis loquendi*, autre ouvrage de notre auteur, la preuve formelle que, selon lui, « le savant n'ignorait pas un tel changement ».

Voici le texte : « Hoc pronomen hic sive aliud demonstratum quoniam demonstrat ypostasim solam et substantiam mere circonscriptam omni qualitate ita quod innuit accessionem alterius qualitatis ad ipsam ut hoc fenum erit vitrum et hujus mutationem novit physicus illa enim substantia quae est fenum erit vitrum si deponeret fenitatem et assumeret vitritatem ut ita dicamus : est et alia mutatio eucharistie huic quam non novit physicus sed solus theologus ut quando substantia omnino transit et alia advenit nova, remanet tamen eadem sensualis qualitas et accidentalis ut iste panis fiet corpus Christi ». (Bib. Nat. de Paris, ms. lat. 14892, fol. 93v° et 94r°).

Au reste, pour comprendre comment le changement du foin en verre a pu être pris par le *Cantor* comme exemple de changement *accidentel*, alors que, s'il était possible, nous y verrions plutôt un changement *substantiel*, il faut remarquer que notre théologien distingue dans les choses, à côté de l'« hypostase », une *forma substantialis* telle que, la première persistant, la seconde, elle, peut changer. Il semble que pour Pierre le Chantre la « forma substantialis » analogue à la *quidditas* et distincte de la « substance » ou hypostase soit à elle seule une sorte d'« accident ». On comprend comment saint Thomas éprouvera le besoin d'intervenir ici pour mieux définir à la fois la notion de « substance » et celle d'« accidents », et mettre ainsi fin à de fâcheuses équivoques. — Voir dans DE GHELLINCK, *D. T. C.*, t. V, col. 1299, les classements et les exemples de changements chez Alain de Lille (distinguant *alteratio* et *alteritas*) ou Pierre de Poitiers.

et non erit, vera est ; si autem sic ex toto adnichilatur ut non convertatur in aliud, falsa est. Atque licet videatur aliena, catholica tamen est distinctio. Alii concedunt quod hic panis erit corpus Christi et corpus Christi
23 r° fuit panis. Alii utramque istarum negant | quasi distinguendas hic panis erit, hic panis non erit. Prima videtur sanior. Consequenter quaeritur quid debeat dici eucharistia. Utrum caro Christi et sanguis an ipse Christus. Ad hoc dicendum quod ipse Christus vere et proprie debet dici eucharistia et ipsum Christum sumimus quando eucharistiam sumimus. Dicimur tamen sumere corpus Christi quia mediante corpore sive per corpus sumitur Christus. Neque enim mediante anima sumitur. Ille tamen qui habet corpus et animam sumit. Tale genus loquendi est cum dicitur : Nolite timere eos qui occidunt corpus, etc. Si rerum proprietates consideremus, corpus non dicitur occidi. Sed persona tantum. Sed quia occisio personae non fit nisi mediante corpore ideo dicitur corpus ab aliquo occidi. Verius ergo dicitur ipseChristus eucharistia per quem gratiam consequimur quam caro vel sanguis. Caro enim nihil prodest. Spiritus est qui vivificat. Sed objicitur sic. Caro non est eucharistia et caro sumitur in sacramento illo altaris, ergo aliquid quod non est eucharistia sumitur. Huic argumento volunt instare sic. Caput Sortis leditur sed caput Sortis non est Sortes. Ergo aliquid quod non est Sortes leditur (1). Nota enim quod juxta varias assignationes variantur locutiones. Interdum gratia partis aliquid toti attribuitur et primo loco id quod attribuitur vindicat sibi partem. E contrario totum. Ut cum dicitur sortes videtur gratia partis scilicet corporis hoc dicitur de Sorte, et magis proprie dicitur corpus videtur quam Sortes videtur. E converso quandoque gratia totius fit assignatio parti. Ut cum dicitur caput Sortis leditur. Licet enim proprie dicatur caput percuti non tamen proprie dicitur ledi, sed Sortes. Ipse tamen leditur quia mediante capite leditur, scilicet in capite.Iste secundus modus incidit in formam loquendi quae fit in sacramento altaris. Dicitur enim proprie persona sumi sive manducari, sed quia hic fit per carnem in quan-

---

(1) *Caput sortis*, telle est la leçon de A. Mais B, plus sobrement transcrit : *caput so.* Sors « Fortune » n'a rien a faire dans ce raisonnement. Il s'agit de Socrate. Les théologiens du M. A. avaient l'habitude de désigner de cette façon un homme quelconque, comme nous dirions « un tel », choisi comme homme d'un exemple destiné à « concrétiser » ou plutôt à concréter, leur pensée. Ainsi Thomas de Strasbourg se sert de « Sors », voisinant avec Platon, pour expliquer l'« omni-présence de Dieu », présent à Rome avec Platon, comme avec « Sors » à Paris ». Cf. *In Sent.*, L. IV, dist. XI, q. 1., p. 88 (*Sortes et Plato,* dit-il aussi, *sunt homines particulares*). Quant à la graphie *Sors* ou *Sortes,* sans le signe habituel de contraction, elle s'explique par une habitude de copiste au sujet d'un mot dont le sens, sous cette forme, était alors communément connu. Cf. Roland-Gosselin, *De ente et essentia,* Paris, 1926, p. xxx.

tum fieri potest comestio dicitur quia caro ipsa manducatur. Ergo secundum iudicium grammatici dicitur Christus sumi vel manducari propter carnem. Secundum iudicium theologi dicitur caro sumi vel manducari propter Christum. Quia Christus est causa sumendi, caro vero velut quoddam ministerium vel instrumentum sumptionis.

Q. 2. Queri potest utrum panis et vinum debeant dici unum sacramentum vel duo. Potest dici quod sunt unum sacramentum quia unius sacre rei signum et unam rem sumendam in sacramento significant licet secundum diversas materias, carnem scilicet et sanguinem. Queritur etiam an panis et vinum convertantur in eamdem eucharistiam. Respondemus : si intelligas in eamdem eucharistiam id est in eamdem que proprie dicitur eucharistia sicuti in terciam personam illam que Christus est, falsum est. Quia nullius fit transsubstantiatio in illam. Si autem intelligas in eamdem eucharistiam, id est in ejusdem eucharistiae sumendae materiam, verum est. Illud enim fixum habeas quod non fit panis transsubstantiatio nisi in carnem nec vini nisi in sanguinem. Unde si queratur utrum in ipsum corpus quod constat ex carne et sanguine fiat transsubstantiatio, potest dici quod non est ibi nisi tantum corpus facta transsubstantiatione in carnem. Immo et ipse Christus habens animam cum corpore nulla facta conversione sive in animam sive in personam.

Q. 3. Queritur quare non dicatur anima sumi in sumptione eucharistiae sicut dicitur caro sumi vel corpus quod tamen est invisibile et insensibile. Queritur utrum Christus sit sacramentum. Est enim, ut dictum est, eucharistia. Illa autem sacramentum est quia sicut alibi supra dictum est, tria sunt in sacramento. Quiddam quod est sacramentum tantum, aliud quod est sacramentum et res, tertium | quod est res sacramenti tantum. 23 v
Si autem concedatur quod Christus est sacramentum inferetur sic : ergo est invisibilis et sacrae rei visibilis forma. Ita visibilis est. Preterea cujus rei est forma ? Respondemus factam esse illationem. Non enim in se forma est visibilis etc. sed secundum partes suas carnem scilicet et sanguinem sive verius secundum corpus suum. Sic ergo esset concludendum : ergo est visibilis forma etc. vel aliquid ei adjunctum. Sed numquid dicetur quod corpus ejus videatur sud forma panis ? Ita quadam loquendi figura. Sicut dicitur manus videri sub cyrotheca. Proprie tamen non dicitur videri nisi cyrotheca. Ita nec proprie nisi forma panis exterior. Videtur autem quod non solum debeat Christus dici eucharistia sed etiam caro ejus proprie. Sic legitur in glosa super psalmum XXXIII, super versum illum Gustate et videte etc. Dicitur enim ibi : Deus vita est et veritas et quia Deus est vita et caro quam sibi univit est vivificatrix (1). Sic ergo caro vivifi-

(1) *Cf. Glossa ordinaria, P. L.*, t. 113, col. 891.

cat. Cum alibi dicatur a domino : Caro non prodest quidquam spiritus est qui vivificat ([1]). Dicimus quod caro vivificare dicitur quia Christus qui sumitur non nisi mediante carne et sanguine vivificat. Super hoc quod diximus panem et vinum sacramentum posse dici, obviat quod legitur super locum illum : et calix ejus inebrians quam praeclarus est ([2]). Legitur ibi quod sint duo sacramenta. Sed sciendum utrumque posse concedi sub quodam loquendi tropo, sicut iste voces « album, alba » dicuntur, unum sive idem nomen, ut identitas magis notetur ex qualitate subjecti quam ex substantivo. Possunt etiam diversa nomina dici propter vocum diversitatem. Ita ista unum sacramentum ut vis redundet in significatum et duo ut vis redundet in signa. Sed objicitur quod sicut diversa sunt signa ita diversa sunt significata quia caro et sanguis. Respondemus quod in illis significatis unum significatur, scilicet Christus et ad ipsum omnia signa referuntur. Ideoque sanius unum tantum sacramentum dicitur ibi esse, ne si plura dixeris, oporteat te dicere plura esse sacramenta evangelica quam VII.

Q. 4. Queritur etiam cum iste sumat sub utraque specie eucharistiam utrum debeat dici quod bis recepit communionem. Potest dici quod non quia ad unicum missale officium et cum modico intervallo. Immo sumptione calicis continuata priori communionem percepit. Ita etiam vulgariter non dicitur bis comedere qui tractim et cum modica pausatione comedit. Si autem in mane et vespere sumeret, judicarem ipsum bis sumpsisse, quod quidem non licet etiam egrotis, secundum usum quorundam religiosorum, sed tantum ab octavo in octavum. Sicut in unctione iteranda observatur ab anno in annum. Cum autem sub qualibet forme particula totus Christus sit, stultum est inquirere de partium humani corporis dispositione et collatione sub minimula portiuncula forme, an ubi caput, ibi pes, sine intervallo, an pedes manducentur. Quod enim dicitur per partes manducari refertur ad partes forme, sed illud inquiri potest sane, cum sacerdos tres partes in sacrificio facit, et in prima sumit Christum, et ratione sacramenti fiat in eo cumulus gratie, cum presumitur in secunda aut in tertia Christus, an semper crescat cumulus gratie, et in trina sumptione ut [si] <sic> dicam, tripliciter cumulatus ? Eadem questio si plures sumit hostias consecratas et reservatas quod solet fieri cum timetur ne veterescant.

---

(1) *Joann.*, VI, 63.

(2) *Ps.* 22, 5. Cf. *P. L.*, t. 113, col. 879 : « Mensa et calix, caro, sanguis, quanquam unum sint sacramentum, sub diversis tamen speciebus quia utrumque sumitur, divisim hic ponuntur ».

**Q. 5.** Queritur de hac locutione. Corpus Christi fit ex pane an sit vera, sed si est vera qualiter hic ponitur haec propositio *ex*. Non enim potest dici quod materialiter ponatur quia panis non est materia corporis Christi sicut cum dicitur statua fit ex ere. Similiter etiam in aliis ubi fit conversio sed manente ypostasi, ut cum dicitur vitrum fit ex feno, sed hic non permanet ypostasis quae possit dici illius materia | in qua fit conversio. Respondemus quod non est appropriatum vocabulum quo notetur quod hic significet. Queritur etiam utrum sicut subsistens in subsistens mutatur ita debeat dici subsistentia mutari in subsistentiam veluti panitas in humanitatem, an maneat panitas sine substantivo sicut supra conjecturaliter diximus. De hoc nil certum diffinimus. Queritur etiam utrum quelibet particula panis convertatur integraliter in corpus Christi an partes singulae in partes singulas : quod convertatur integraliter videtur ex hoc quod sub qualibet parte formae visibilis latet totus Christus et sub qualibet sumitur Christus. Nam si in fragmento quodam hostie facto ante consecrationem celebraret sacerdos nonne in illa fieret transsubstantiatio et sub illa esset Christus ? De hoc etsi possit aliquid sane dici tutius tamen est omnino subticere. 24 r°

## 2. La communion sous les deux espèces.

**Q. 6.** Queritur an sit concedendum quod aliquis sumat sanguinem sub specie panis, quod videtur quia sumit carnem sub illa specie sed non sumit illam sine sanguine. Plane fatendum est quod sumit sanguinem in specie panis sed numquid tunc bibit aut manducat sanguinem ? Utique enim sequitur, quod si sumitur in specie panis ideo fiat transsubstantiatio panis in ipsum sicut per qualicumque simile possumus ostendere. Trinitas tota in Christi carne apparuit non tamen per incarnationem totius trinitatis sed tantum unius personae. Neutrum fatendum sed manducando carnem sumit sanguinem, sicut vinum sumitur manducando offam, non tamen bibitur aut manducatur. Item sanguis sumitur in specie panis. Numquid facta transsubstantiatione alicujus in ipsum ? Potest dici sic, scilicet facta transsubstantiatione vini in ipsum sanguinem. Similiter si queratur an sumatur caro in specie vini potest concedi quia uterque in utraque specie sumitur nec facimus vim in variatione proportionum sive dicatur in specie sive sub specie sicut quidam faciunt, neque in positione verbi substantivi vel verbi sumptionis, immo indifferenter recipimus quod sub utraque specie est caro sive sumitur caro et sub utraque specie est sanguis sive sumitur sanguis quia totus Christus. Sed sicut diximus non bibitur sanguis sub specie panis nec comeditur caro sub specie vini. Vel effectus idem potest etiam dici quod eucharistia quae est sanguis est

eucharistia quae est caro et qui sumunt istam sumunt illam quia ejusdem rei collaturam. Sed opponitur de verbo illo domini in evangelio : nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis ejus sanguinem (1) etc. quia secundum superiora in die paschae non bibitur sanguis a multis qui communicant eo die. Consuetudo enim Ecclesiae est quod in specie panis tantum datur eucharistia nisi forte majoribus quibusdam personis fiat reservatio sanguinis in calice. Similiter quando propter aegrotos reservatur eucharistia ad subveniendum non fit reservatio sanguinis in specie vini propter aciditatis incommodum. Qui ergo egrotant et sic communicant sumunt sanguinem in specie panis secundum superiora sed non dicuntur bibere sanguinem. Ad hoc respondemus quod sic debet intelligi verbum illud Nisi manducaveritis etc. Nisi sumpseritis sanguinem ejus qui in forma ei congruente bibi solet. Ne mireris si ita ponitur biberitis pro sumpseritis quia e converso invenitur quod verbum accipiendi ponitur pro verbo comedendi. Ut cum dominus dicit Accipite et comedite neque sic intelligi debet ut ipsi manibus acciperent et postea comederent quia nullus se ipso auctore communicari debet nisi in celebratione misse conficiat. Nam et presbyter in articulo mortis positus domi si diaconem habet pre-
24 v° sentem communionem potius ab ipso debet accipere | quam ipse sibi sit auctor. Si queritur quare in die pasche non reservatur sanguis toti populo in specie vini, dicimus hoc fieri propter effusionis periculum.

Q. 7. Queritur etiam si roget aliquis communicaturus ut ei simul cum eucharistia reservetur modicum sanguinis in calice, an debeat audiri. Ad hoc dicimus quod suggeri ei debet satis esse provisum in sumptione dominici corporis in specie panis quia in illa specie sumitur tam caro quam sanguis sed tamen non obest si instantie ejus satisfiat. Sed quid si leprosus hoc petat, cujus sumptionem forte horrebit ad nausum cum sit in eodem calice consecraturus ? Consulatur ei per usum calicis alterius quocumque modo. Exponunt aliter quidam verba superiora. Nisi manducaveritis etc. id est nisi manducaveritis carnem filii hominis cum sanguine. Tertio modo exponunt sic id est nisi credideritis carnem filii hominis esse manducandam et sanguinem ejus esse bibendum. Qui enim sic credit manducat carnem et bibit sanguinem spiritualiter. Sed objicitur de eo, quod solet quandoque fieri, quod ad egrotos communicandos vel parvulos etiam in quibus tanta imbecillitas iudicatur ut non possint dentibus masticare. Solet modicum quid in specie panis in vino comminui per minutias ut ita per vinum quasi sorbendo sumptum possit facilius transmitti. Numquid

(1) Joann. VI, 54.

ergo tunc dicetur caro Christi in specie panis a sumente comedi vel bibi? sed hoc sub silentio pretereundo ducimus. Non mireris autem de superioribus modis loquendi quos fecimus in exponendo. Cum inveniatur etiam quandoque dictum sanguinem comedi sicut in veteri lege esus sanguinis prohibetur.

### 3. Les trois parties de l'hostie.

**Q. 8.** Queritur etiam adhuc si sacerdos celebraturus non habeat nisi unam hostiam et sciat in parrochia sua aliquem egrotare sub periculo mortis et sic certissime credat quod in proximo sit communicandus, an possit licite et debeat dimidiam hostiam consecratam reservare pro communione infirmi et de reliqua dimidia tres partes facere ad celebrationem rite faciendam sicut solet fieri. Ad hoc respondemus quod satis licitum est et securum sacerdoti hoc facere, ut credimus. Sed adhuc difficilius aliquis instabit inquirendo. Accidat quod sacerdos non habeat nisi unam hostiam, consecravit eam in missa ut antea diximus et facta fractione illius in tres partes, postea hora congruente perceptioni sumat duas de illis partibus que sicce remanent et cum adhuc supersit sumenda ad ultimum tertia pars in sanguine tincta, accedit aliquis ad eum nuncians imminere mortis periculum egrotanti et petit ut ei statim in communione danda subveniatur. Quid faciet sacerdos in casu isto? Si reservaverit ad opus egrotantis illam tertiam partem intinctam, non erit plena et perfecta celebratio illius. Tenetur enim tres partes sumere in sacramento pertinentes ad statum eorum qui adhuc sunt vivi et eorum qui iam triumphant et eorum qui iam sunt in purgatorio. Numquid ergo aliquos de illis poterit licite fraudare sacerdos? Si autem iam illam sumpserit ergo quomodo consuletur egrotanti? Tutius est super hoc silere quam aliquid praesumptuose asserere. Tamen licet timide dicere possumus quod sacerdos, si posset aliquam particulam illius tertiae partis cum sanguine sumere aliqua alia particula retenta, provide faceret sacerdos si hoc faceret.

### 4. Les conditions de la Transsubstantiation.

**Q. 9.** Queritur cum a sacerdote dicitur hoc est corpus meum an aliquid ibi demonstretur. Atque quidam breviter ad hoc respondent quod sacerdos non utitur hac voce ad significandum sed ponit eam materialiter. Patet enim ex serie verborum precedentium quod recitando profert eam sicut et cum in evangelio dicit : Ego sum vitis vera (1) et similia. Tamen innuit

(1) Joann. XV, 1.

24 r° quodam modo significationem verborum | principalem et quam demonstrationem fecerit pronomen in prolatione ipsius facta a domino. Sed queritur an congrue possit sic dicere. Dixit Jhesus haec verba. Accipite et manducate : hoc est corpus meum etc. (1). Ad hoc respondes quod tanta est majestas et reverentia verborum illorum quod non debet aliquid adici ut dicantur haec verba vel aliud. Preterea queritur quare sacerdos non incipiat sic hoc est corpus meum sed premittit hoc qui pridie quam pateretur etc. Ad hoc dicimus ideo hoc fieri ut ostendatur tota auctoritas consecrationis penes dominum esse et sacerdotem quasi quodam ministerio uti.

Q. **10**. Sed queritur post hoc an dominus aliquid demonstraverit illo pronomine cum dixit hoc est corpus meum et an sit usus illa voce totali proprie ad significandum. Respondent quidam quod revera significavit aliquid illa voce et demonstravit illo pronomine formam panis ac si diceret hoc id est sub hoc est id est in proximo erit corpus meum. Sed qui sic exponunt videntur labi in illam opinionem quorumdam qui dicunt sub forma panis esse corpus Christi miraculose et nihilominus ibi esse substantiam panis (2). Sed huic opinioni multum derogant auctoritates sanctorum qui asserunt transsubstantiationem panis factam in corpus Christi. Alii exponunt locutionem per verbum mutationis in quo resolvunt verbum substantivum sic hoc est corpus meum id est hoc erit. id est fiet in proximo corpus meum et licet sic exponantur non tamen possumus in sacramento exponentia verba pro expositis sumere (3), quia non licet nobis mutare formam verborum prolatorum a Christo. Tertio modo respondent quidam quod dominus verba illa hoc est corpus meum proferendo, non transsubstantiavit panem in corpus suum imo iam ante transsubstantiaverat cum benedixit illud de quo dicit evangelium : Accipiens panem in manibus benedixit illum et fregit etc. Proferendo ergo postea hanc vocem hoc est corpus meum demonstravit per pronomen corpus suum sub specie panis in quod ante facta fuerat transsubstantiatio. Quibus autem verbis usus fuerit in transsubstantiando nos nescimus. Sed hic dicendum quod sive in prolatione istorum verborum hoc est corpus meum facta fuerit transsubstantiatio sive non proferendo illa : tamen dedit eis vim et efficaciam ut cum prolatione istorum a ministro ad hoc constituto fiat transsubtantiatio. Sed queritur an in prolatione pronominis aut verbi aut alterius dictionis

---

(1) *Luc.* XXII, 19. *Marc,* XIV, 22 *Matth.*, XXVI, 26. *Iª Cor.*, XI, 24.

(2) On reconnaît ici la théorie de l'*impanation*, l'un des aspects des idées de Bérenger sur l'Eucharistie et qui fut peut-être professée par quelques théologiens du XIIᵉ siècle plus orthodoxes, comme Rupert de Deutz. Cf. DE GHELLINCK, col. 1286.

(3) B : exponentia verba *sumere* pro expositis....

fiat illa transsubstantiatio. Potest ad hoc responderi non successive illam fieri neque post ordinem vocum prolatarum. Sed cum iam vox tota prolata est facta est panis in corpus transsubstantiatio.

Q. 11. Queritur etiam post hoc an series illa verborum pridie quam pateretur etc. sit de substantia sacramenti et si illa non premitterentur an ideo minus plene conficeretur sacramentum. Videtur enim quod necessarium sit illa verba premitti et ad indicandam auctoritatem illius in cujus virtute conficitur sacramentum et ad hoc etiam ut consequens et congruus sit intellectus. Aliter enim non satis plane intelligeretur quomodo verba illa sequentia materialiter ponantur. Respondemus nos opinari verba illa precedentia non esse de substantia sacramenti sed sola illa quibus dominus usus est. Necessaria tamen est eorum prolatio propter causas preassignatas et licet super hoc certum aliquid diffinire non velimus an sine illis conficeretur sacramentum consulemus tamen si forte omissa essent repetitionem fieri et ab ipsis sicut moris est benedictionem inchoari. Forte enim circa hoc varian|tur aliquorum opiniones sicut supra diximus de sacra- 25 v°
mento baptismi in quo quidam asserunt hoc verbum baptizo esse de substantia sacramenti. Alii negant. Sed cum illud indubitanter constet quod in virtute dominicorum verborum auctoritate ipsius domini fiat transsubstantiatio panis et vini dubitatur tamen an fiat transsubstantiatio unius antequam alterius. Videtur enim quod cum sacerdos protulit haec verba hoc est corpus meum fiat transsubstantiatio panis in corpus quia verba illa efficacia sunt per se ad transsubstantiationem. Postea in prolatione istorum verborum hic est sanguis meus Novi Testamenti etc. fiat transsubstantiatio vini in sanguinem. Si autem hoc dicatur, objicietur sic : facta prolatione istorum verborum a sacerdote hoc est corpus meum statim ibi est corpus Christi. Corpus autem sine sanguine esse non potest. Ergo ibi est sanguis et in sacramento ibi est facta conversio alicujus in ipsum sanguinem. Sed constat quod non fit conversio panis in sanguinem nec adhuc facta est vini. Preterea si quis ordine mutato inciperet benedictionem vini et verba illa diceret hic est sanguis meus ad transsubstantiandum vinum in sanguinem numquid diceretur statim post prolationem verborum istorum fieri conversionem vini in sanguinem? Videretur dicendum secundum opinionem predictam. Nos autem super hoc ita sentimus. Dicimus ista verba hoc est corpus meum efficacia esse ad transsubstantiandum panem in corpus et ista hic est sanguis meus ad transsubstantiandum vinum in sanguinem. Sed tamen non statim post prolationem priorum verborum fit transsubstantiatio sed tunc demum cum utraque clausula completa fuerit fit utriusque transsubstantiatio tam panis quam vini, tunc sub utraque specie tam corporis quam sanguinis. Illa enim verba ita coexspectant se et suos effectus couniunt ut non habeant suam effica-

ciam nisi conjuncta juxta quod poeta dicit. Alterius sic altera poscit opem res et conjurat amice (1). Secundum hoc si sacerdos post prolationem verborum istorum hoc est corpus meum subsistat nil ulterius proferens dicetur nil esse factum ab illo quantum ad sacramentum (2). Objicitur autem huic opinioni quod ex ordine verborum domini et gestorum conjicitur quod dominus consecravit corpus antequam sanguinem. Cum enim dixisset hoc est corpus meum nondum facta transsubstantiatione vini in sanguinem nec prolatis his verbis hic est sanguis meus, precepit discipulis suis comedere illud corpus suum. Ad hoc possumus dicere quod supra diximus. Antequam dominus diceret Accipite et comedite hoc est corpus meum et ipsum sive per eadem verba sive per alia ante prolata utrumque id est tam panem quam vinum transsubstantiasse et postea dedisse discipulis suis et verba prenotata protulisse, ut vim ad transsubstantiandum illud conferret et hoc ecclesia innueret vel etiam modo alio aliquo quem ignoramus hoc potuit facere qui est omnium auctor (3). Dicunt alii aliter quod statim post prolationem verborum istorum hoc est corpus meum fit transsubstantiatio panis in corpus et tunc ibi est [vinum] <sanguis> (4) licet non facta conversione alicujus in ipsum et in sumptione carnis sumitur sacramentaliter sanguis. Hoc autem dicunt sumentes auctoritatem ex facto domini prenotato. Sed queritur secundum opinionem nostram quam diximus quid debeat facere sacerdos in tali casu iam sacramento toto confecto, quantum ad prolationem verborum in altari, et perceptis duabus

---

(1) B = *Alterius sic altera res exposcit* (aussi D). A = *Alterius sic exposcit.* C = (Arsenal, ms. 203, fol. 28v°). *Altera res exposcit.* Transcrivons ici tout le passage d'HORACE, *Art poétique*, v. 408 et suiv., d'où l'on peut penser que Pierre le Chantre l'a extrait directement :

« Natura fieret laudabile carmen, an arte
Quaesitum est ; ego nec studium sine vena
Nec rude quid possit video ingenium : alterius sic
Altera posuit opem res et conjurat amice ».

(2) Faut-il admettre que le ms. de Rein (D.), fol. 175r°, a omis le dernier *Nil*?. Cf. GEISELMANN, *Abendmahlslehre*, p. 145.

(3) Cette idée que le Christ aurait pu convertir le pain en son corps avec une autre « forme », c'est à dire d'autres paroles, et avant de le distribuer avec les paroles actuellement en usage, avait déjà été proposée par PIERRE LE MANGEUR. Cf. le texte de PIERRE DE CAPOUE, cité par A. LANDGRAF, *Les Ecrits de Pierre le Mangeur*, R.A.L.C.M., 1931, p. 303 et *Historia scholastica*, *P. L.*, t. 198, col. 1618.

(4) Les mss donnent tous la leçon *vinum*, mais il faut lire *sanguis*. Le *Cantor* expose ici l'opinion de ses contradicteurs qui soutiennent la thèse suivante : aussitôt après la « prolation » des paroles *Hoc est corpus meum*, la transsubstantiation du pain au Corps du Christ s'effectue et dès lors, le *sang* (et non le vin) est aussi présent sous l'espèce du pain, bien qu'il n'y ait pas eu ici de changement, direct, d'une matière quelconque au sang.

portionibus hostie tertia adhuc remanente in calice quae cum calice sumenda est comprehendit sacerdos vinum non fuisse in calice sed aqua tantum. Certum est quod ibi nulla transsubstantiatio facta est in sanguinem. Sicut enim cetera sacramenta simplicem speciem requirunt | et puram : 26 r°
ita hoc sacramentum duplicem speciem requirit et puram scilicet frumentum purum et vinum purum. De illa enim modica particula aque que admiscetur vino in sacramento nulla debet esse questio quia ipsa secundum regulam Boetii tota absorbetur a vino et convertitur in vinum. Secundum hoc etiam nec facta est transsubstantiatio panis in carnem. Numquid ergo sacerdos apponet de novo vinum in calicem et benedictionem faciet? Sed hoc nihil proderit ut ante diximus nisi et hostiam sumat et illam benedicat. Sed nec hoc secure poterit facere ut percipiat eucharistiam cum iam solverit jejunium sumendo edulium panis in duabus portionibus hostie. Unde etiam prohibitum est ne sacerdos qui denuo celebraturus est recentationem calicis faciat et eam sumat. In hoc casu consulimus quod sacerdos in aliquo non procedat sed in eo quod facit subsistat et penitantiam faciat.

Sed quid si ante sumptionem aliquam benedictione tamen tota facta hoc deprehendat? Vel quid si e contrario vino apposito in calice ante sumptionem aliquam hostiam benêdictam esse de sigalo comprehendat? Vel quid si in utraque specie peccaverit? In his duobus casibus dicere possumus quod secure poterit sacerdos de novo et panem congruentem apponere et vinum in calicem infundere et tunc totam benedictionem ab initio iterabit. Sed quid si hostiam congruam [non] invenerit (1) et benedictionem fecerit postea antequam verba proferat ad vinum benedicendum deprehendat in calice aquam esse? In hoc casu dicimus quod poterit vinum denuo infundere statim et continuare benedictionem in his verbis hic est calix etc. non repetatur ab initio. Tutius tamen videtur quod totam benedictionem repetat ut omnis hesitatio removeatur. Sic enim solent sacerdotes balbutientes sepe replicare timendo ne aliquam sillabam omiserint.

**Q. 12.** Queritur alia questio de his quae dicuntur in canonibus quia si sacerdotem celebrantem morbus invaserit succurere debet ei alius sacerdos qui suppleat statim et perficiat quae alius inchoavit. Quid enim si prior sacerdos iam benedictionem fecerit super panem et finitis his verbis inciderit in invalitudinem ut implere benedictionem non possit? Numquid sacerdos qui subrogatur incipiet a benedictione vini? Numquid recipit sectionem hoc sacramentum ut possit confici a duobus? Dicimus non sic

---

(1) A = non invenerit, mais il faut lire avec B et C (Arsenal ms. 263, fol. 29v°) = *invenerit.*

esse faciendum sed totum unius ore conficietur. Securius itaque totam benedictionem repetet sequens sacerdos. Sed hoc non oportet observari in hiis que precedunt consecrationem ut antedicta iterentur.

**Q. 13.** Queritur si sacerdos super speciem panis benedictionem fecerit et invasus ab egritudine non possit complere benedictionem vini et immineat ei articulus mortis nec alius presto sit, quid ei faciendum sit? Numquid scilicet debeat sumere pro eucharistia quod benedixit in specie panis cum non sit ibi nisi purus panis secundum predictam opinionem? Ad hoc dicimus quod bene faciet sacerdos si sumpserit illud etiam si crediderit quod sub specie illa sit verum corpus Christi. Pius ille error non oberit illi.

**Q. 14.** Queritur etiam secundum supradictam opinionem qua diximus tunc demum confici sacramentum cum in utraque specie completur totalis benedictio, an debeat hic concedi modo transsubstantiatur panis in cor-
26 v° pus Christi et in forma verborum | non que iam profertur sed que iam prolata est monstrato illo tempore in quo terminat benedictionem que pertinet ad vinum et in qua forma verborum fiat illa transsubstantiatio sive in illa forma que tunc profertur sive in alia? Ad hoc respondemus quod revera tunc fit illa transsubstantiatio panis in corpus et in forma verborum non que iam profertur sed que iam ante prolata est.

**Q. 15.** Queritur etiam post consecrationem sed ante perceptionem si sacerdos in egritudinem incidat et alius sacerdos suppleat que facienda sunt, an uterque illorum debeat percipere de sacramento iam confecto in altari. Dicimus quod uterque debet sed qui stat (1) in altari tanquam ministrans dividat hostiam in quatuor partes et unam det sacerdoti laboranti tres autem sumat et unam de illis intinctam in sanguine. Ipse enim communionem sumit ut celebrans. Alter non sicut celebrans sed sicut egrotans. Vel de illa particula que intincta est in sanguine reservet aliquam particulam cum sanguine et eam post communionem det egrotanti.

**Q. 16.** Queritur etiam an hoc debeat concedi : sub specie panis conficitur Christus. Si ergo concedatur numquid dicetur quod persona illa conficietur, numquid similiter dicetur quod de pane fiat Christus? Constat dicendum esse quod sub illa specie est Christus. Preterea cum dicatur manducatur Christus in specie panis, bibitur Christus in specie vini quare non sub eadem figura dicitur : conficitur Christus in specie panis et vini? Forte si hoc dicatur ab aliquo etsi sit inurbanus non erit incredulus (2).

---

(1) Je rétablis ici le texte d'après C (Arsenal, ms. 263, fol. 29v°), A renvoyant bizarrement *Dicimus quod uterque debet sed qui stat* à la fin de l'alinéa.

(2) Demandons à Pierre le Chantre lui-même de nous livrer le petit secret de cette

### 5. La consécration par contact.

**Q. 17.** Queritur deinde cum in die parasceve non fiat consecratio aliqua hostie alicujus quia quando veritas ipsa immolatur non est justum quod in figura representetur immolatio et ideo reservatur ad communionem eucharistia consecrata die precedenti et revera sub illa specie panis sumitur corpus domini : an sub eadem specie sumatur sanguis domini ? Non enim fit consecratio de novo sub specie vini sicut nec sub specie panis. Neque reservatus est sanguis in specie vini a die precedenti sicut diximus de carne. Videtur secundum ordinarium romanorum quod ex contactu dominici corporis vinum convertatur in sanguinem. Sic enim legitur : Ut contactu dominici corporis sub utraque specie integra fiat communio (1). Dicimus ad hoc quod vinum quod in die illa infunditur in calicem purum vinum remanet neque fit illius transsubstantiatio. Sumitur tamen plenum sacramentum quia sub specie panis sumitur sanguis in carne licet non sumatur in utraque specie, dicitur tamen in utraque fieri plena communio quia sub una specie scilicet panis plena fit communio et in altera sumitur vinum quod est sanguinis representativum.

**Q. 18.** Queritur etiam cum in die pasche communicant homines et in porrectione eucharistie sub specie panis dicat sacerdos. Corpus domini nostri Jesu Christi prosit tibi ad remissionem etc. Quid debeat dici in porrectione calicis ? Vinum enim purum est quod in calice propinatur et magis fuit ad oris ablutionem quam ad communionem. Non videtur ergo dicendum Sanguis domini nostri etc. nec nos approbamus quod ita dicatur. Si tamen apud aliquos inoleverit haec prava consuetudo dicimus | hunc esse sensum. 27 r°
Sanguis perceptus a te cum carne scilicet in specie panis, cujus speciem tibi propino, prosit tibi etc. Sed si forte aliquid sanguinis residuum fuerit

---

phrase où s'opposent les mots *inurbanus* et *incredulus*. Dans le *Verbum Abbreviatum*, nous trouvons tout au long le dicton dont elle s'inpire à coup sûr et que le *Cantor* attribue à saint Augustin. « Unde Augustinus : Malo, inquit, esse inurbanus quam incredulus, malo potius esse agrestis catholicus cum Hieronymo quam curialis haereticus cum Sabellio ». *P. L.*, t. 205, col. 267. Dans quelle mesure ce propos est-il « augustinien », c'est ce qui me paraît douteux. Au M. A., on prêtait tellement au saint docteur ! Chose curieuse, je le retrouve, légèrement modifié, dans la fameuse *Somme* de Bamberg, attribuée à Étienne Langton, sans référence ici à Augustin. « Mallem ego cum Ieronimo esse fidelis rusticus quam cum Arrio hereticus curialis ». Ici Arius a remplacé Sabellius... Cf. G. Lacombe, *The authenticity of the Summa of Cardinal St. Langton*, dans *T. N. S.*, avril 1930, p. 109.

(1) Voir dans le commentaire l'indication de la source probable de ce texte.

in calice et postea superfunditur purum vinum, numquid aliquid erit ibi sanguinis superfuso vino? Numquid vel totum efficitur sanguis vel ex toto adnichilatur sanguis vel aliquid ibi est sanguinis vino permixtum? Non videtur dicendum aliqua ratione quod sanguis domini adnichiletur vel desinat esse. Dicere autem quod totum ex contactu dominici sanguinis efficiatur sanguis absurdum est. Pari enim ratione si maxima quantitas vini infundetur in calice totum efficeretur sanguis. Similiter etiam illud quod post communionem in recentatione (1) vel expalmatione infunditur dicendum est esse sanguis. Quare ergo prohibetur presbyter post sumptionem talis infusionis celebrare? Fuerunt autem qui dicerent sanguinem permixtum esse vino superfuso ita forte ut in qualibet particula vini sit aliquid sanguinis admixtum. Ideoque ut dicunt bene potest sacerdos dicere in propinatione calicis : sanguis domini nostri Jesu Christi etc. Etiam si purum vinum sit infusum sanguini tamen remanenti in calice sed utrum ita sit et quamdiu et in quot effusionibus : nos nescimus. In ea tamen opinione sumus quod numquam ex contactu dominici sanguinis efficitur aliquid sanguis dominicus. Unde ut diximus si superinfundatur vinum post perceptionem illius non debet sacerdos conficere quasi non jejunus. Sed dubitatur quid sit agendum sacerdoti qui forte celebraturus est in duabus ecclesiis et iam confecit in una et percepit. Quid faciet de calice quem secum laturus ad celebrandum cum non habeat copiam alterius? Forte aliquid de sanguine superest in parietibus calicis et periculum est ne portando decidat. Si iam recentaverit calicem et sumat quod infunditur iam amittit usum celebrandi eodem die. Placet quibusdam quod sacerdos post perceptionem ita calicem dimittat donec fuerit exsiccatus interius aut statim patenam superponat et circumliget in panno mundissimo. Aliis placet quod exhauriat et clambat postea in sacrarii piscina mundissimo panno et ad hoc aptato tergat interius et postea recentet et in piscina infundat et post exsiccatum secum deferat ad celebrandum. Movet etiam quod in consecratione eucharistie quando tertia pars hostie intingitur in calice dicit sacerdos. Haec commixtio corporis et sanguinis. Numquid enim in die parasceve ita dicendum quando non est nisi purum vinum in calice sicut supra diximus? Respondemus non debere ita dici et si forte ab aliquo ita dicatur is est sensus. Hec representatio commixtionis corporis et san-

---

(1) *Recentatio.* — Le mot n'est pas dans le *glossaire* de DUCANGE (édition du XVIII^e^ siècle), qui a cependant *recentorium*, vase où l'on conserve le vin nouveau destiné au saint Sacrifice. *Recentatio* désigne la première ablution du calice ; *expalmatio* désigne bien, selon Ducange, la seconde, celle des doigts sur lesquels le servant verse du vin, mais Pierre le Chantre emploie aussi *recentatio* pour la seconde. Cf. DUCANGE, *Glossarium*, V, 1152, III, 258.

guinis que scilicet commixtio solet fieri aliis diebus. De eo vero quod diximus supra aquam illam que vino admiscetur absorberi a vino iuxta regulam boetianam videtur nobis quod sane dici possit et secundum hoc nil nisi vinum transsubstantiatur in forma liquoris. Aqua enim desinit esse. Sed objicitur quod aqua in sacramento significat populum credentium ut per mixturam illorum liquorum notetur unio Christi et fidelis populi. Dicimus quod ad hoc significandum aqua ab initio apponitur licet ipsa post transsubstantietur in vinum et sic transsubstantietur. Dicunt quidam quod aqua manens aqua transsubstantiatur in aquam que fluxit de latere Christi sicut vinum in sanguinem. Cum autem regula Boetii illa sic debeat in permixtione liquorum locum obtinere quid erit si plusculum aque vino mediocri apponatur (1)? Numquid poterit de illa | permixtione confici? Dicimus 27 v°
non. Quia totum est aqua per absortionem vini minoris quantitatis ab aqua majoris. In sanguine autem Christi quantumcumque alterius liquoris puri superfundatur, dicimus non fieri absortionem sed an fiat permixtio non diffinimus. Illud enim non est dubium quin sub specie liquoris sit totus Christus. Audivimus autem aliquos laicos esse qui post perceptionem corporis et sanguinis factam a sacerdote de prima vel secunda recentatione calicis volunt sibi propinari, quod non approbamus. Cum enim forte creditur se purum liquorem sumere timendum est ne de sanguine sumant. Propterea que diximus de absortione liquoris a liquore emergit questio circa solida. Verbi gratia : traditum est et regulariter observatur quod solus triticeus panis in corpus Christi convertitur per sacram benedictionem (2). Sed esto quod aliquid ordei vel sigali admixtum fuerit tritico

(1) Cette *Regula Boetii* sur le mélange des liquides se trouve dans le *Liber de persona et duabus naturis*, ch. III, *P. L.*, t. 64, col. 1349-1350. Boèce y pose d'abord le principe dominant tout son raisonnement : « Sola enim mutari transformarique in se possunt quae habent unius materiae commune subjectum, neque haec omnia, sed ea quae in se et facere et pati possunt ». Après avoir donné quelques exemples de « solides » où ce principe se vérifie, il en vient aux liquides : «Cum vinum atque aqua miscentur, utraque sunt talia quae actum sibi passionem communicent. Potest enim aquae qualitas vini qualitate aliquid pati, atque idcirco si multum quidem fieret aquae, vini vero paululum, non dicuntur immista, sed alterum alterius qualitate corrupitur. Si quis vinum fundat in mare, non mistum est mari vinum sed in mare corruptum, idcirco quoniam qualitas aquae, multitudine sui corporis nihil passa est a qualitate vini sed potius in seipsam vini qualitatem propria multitudine commutavit ».

(2) Ce n'est pas sans quelque hésitation que les théologiens du XII$^{e}$ siècle se sont prononcés sur le point en question. Roland Bandinelli et Omnibene avaient précédemment exprimé l'opinion qu'en cas de nécessité, l'utilisation d'une autre farine que celle du froment n'était pas un obstacle à la validité de la consécration. La formule prudente de Pierre le Chantre n'exclut pas cette manière de voir. D'autres étaient plus rigoureux : ainsi Gilbert de la Porrée. Cf. H. WEISWEILER, *Maître Simon et son groupe*, p. CXLVIII.

sed modicum multo. Queritur an hic fiat absortio alterius grani a tritico ut totum triticeum judicetur. Si enim non fit absortio aut dicetur ibi aliquod esse quod non transsubstantiatur et ita sacerdos dicetur aliquid sumere preter carnem et sanguinem domini aut dicetur alium panem quam triticeum converti in corpus domini. Non invenimu ab aliquo auctore diffinitum quod similiter in solidis sicut in liquidis possit absortio fieri. Ideoque maluimus circa hunc articulum silere quam aliquid temere diffinire.

### 6. L'absorption de l'eau par le précieux Sang. L'eau du côté et la sueur de sang.

**Q. 19.** Queritur de aqua illa que fluxit a latere Christi in passione utrum sumatur in sacramento altaris et si sumitur quid in illam convertatur aut si non sumitur queritur an in effluxione an statim post esse desierit. Queritur etiam an post resurrectionem resumpta fuerit quod oportet si fuerit de veritate humane nature. Si autem non fuerit, queritur an miraculose fuerit reservata vel miraculose tunc esse inceperit propter significandum sacramentum aque regenerative in baptismo. Super hoc etiam nil ad presens certum asserere presumimus. Queritur etiam utrum ille sanguis qui effluxit a latere sumatur in altari et utrum in illum sanguinem fiat conversio vini positi in calice. Respondemus ad hoc quod ille sanguis revera sumitur a sacerdote et plus quam ille quia non est nisi portio quedam sanguinis qui sumitur. Sumitur autem ut supra diximus totus sanguis Christi immo ipse Christus. Sed queritur si ita esset quod ille sanguis sumeretur ab aliquo, tempore passionis, an esset dicendum sumpsisse eucharistiam et utrum ab alio dicendum esset totum Christum sumi. Sicut hodie dicitur sumi sub utraque specie sacramentali carnis scilicet et sanguinis. Ad hoc respondemus non ita esse in illa sumptione sicut in ista. Quia ibi credendum est sumi totum corpus et sanguinem domini ubi sub sacramentalibus formis per sacra verba fit transsubstantiatio. Sumeretur autem ille sanguis ut pars et adhuc sumitur nec credimus aliquid de illo sanguine deperisse, vel adhuc in terra reservatum esse. Sed totus resumptus est a Christo resurgente cum fuerit de veritate humane nature. Sub appellatione autem sanguinis intelligas IIII^r humores comprehensos quos physici in humano corpore distinguunt.

**Q. 20.** Queritur de sudore illo qui in guttis sanguineis de corpore ipsius emanavit, utrum sumatur in altari sacramentaliter et secundum tenorem aliquorum que supra proposuimus, utrum resumptus fuerit a Christo? Dicimus ad hoc quod si sudor ille sanguinis, sicut videtur ex verbis evan-

gelii resumptus fuerit et sumitur in sacramento. Si autem ita sit an aliter quia nullum | certum auctorem habemus nil de nobis asserere presumimus. 28 r°

## 7. Le mélange de l'eau et du vin.

**Q. 21.** Queritur ex qua canonica scriptura habeatur quod in sacramento illo altaris aqua et vinum commiscentur. Non enim sufficit quod consuetudo ecclesie hoc habet ad omnimodam firmitatem nisi ex canone veteris et novi testamenti possit approbari. Sicut Augustinus dicit non esset suis litteris credendum nisi robur ex canonicis scripturis sortiantur (1). Respondemus ad hoc quia quod in passione ex latere domini sanguis et aqua profluxerunt observavit ecclesia ut in sacramento vinum et aqua commiscerentur et ad significandum conformitatem Christi et ecclesie (2) quia per aquam populi designantur (3). Unde aque multe populi multi. Credimus etiam quia in Cena quando dominus illud sacramentum celebravit aquam vino miscuit sicut potest cognosci ex glosa quadam super Marchum qua dicitur quod dominus et vinum et aquam in corpus suum consecravit forte etiam in regione illa moris est ut ad bibendum aqua semper vino misceatur.

**Q. 22.** Queritur etiam si forte propter aliquam occupationem sacerdos aquam omiserit et ex puro vino sacramentum confecerit an sit ibi verum sacramentum. Credimus distinguendum hic esse sicut distinguitur in baptismo scilicet quod sacerdos si scienter aquam omittat volens haeresim introducere non conficit. Si autem ut antea diximus ex aliqua obreptione est nichilominus verum est apud deum sacramentum. In pane enim et vino cum mistica benedictione sacramenti veritas consistit. Quid ergo dicemus de Grecis qui numquam apponunt aquam in sacramento et hoc scienter faciunt et ex pertinacia secte alicujus tradite a majoribus. Numquid dicemus quod heresim sapit illa traditio? et ita dicendum quod numquam conficiant? Atque ut altius progrediamur numquid habendi sunt pro precisis ab ecclesia cum ipsi se diviserint et in sacramentorum communione et in aliis observantiis et in obedientia debita romano pontifici? Numquid

---

(1) *De Baptismo*, II, 4.

(2) Sur le symbolisme — assez variable au XII<sup>e</sup> siècle — du mélange de l'eau et du vin, on lira d'intéressantes pages dans WEISWEILER, *Maître Simon*, pp. CXLIII et suiv. : les théologiens du XII<sup>e</sup> siècle oscillent notamment entre la symbolique de la croix et celle du corps mystique, à laquelle on le voit, Pierre le Chantre se rallie tout en la rattachant à la Passion, dans une sorte de raccourci synthétique où, finalement, les deux points de vue se retrouvent en quelque sorte dos à dos.

(3) *Apocalypse*, XVII, 5.

si ab initio tales habendi erant remittitur hec censura tanta temporis prolixitate ut quasi prescriptione possint se tueri criminosi ne tamquam criminosi iudicentur (1). Sane videmus quod ecclesia cum illis communicat. Ad hec dirimenda non sufficimus ideo ad alia pertransimus. Consimilis autem questio posset fieri de omnibus qui in electione romani pontificis per scissuram scismatis se separant ab unitate ecclesie.

Q. 22. Queritur deinde cum aque appositio dicatur esse necessaria ad sacramentum eucharistie an sufficiat si totali vino aqua apposita est de qua portio quedam immissa est in calice ad celebrandum et quid si heri aut nudius tertius aliquis aquam in dolio vini miserit vel forte post vindemias statim et de illo dolio sumatur vinum ad celebrandum. Numquid sufficiet prior aque appositio. An adhuc de novo facienda est? Dicimus quod si multociens facta sit aquae appositio dum modo non fiat ut sacramentum celebretur, nichilominus tamen iterato in ipsa celebratione aqua est admiscenda. Fit enim mixtura illa propter sacramentum et ad significationem ut ante dictum est et magis regulare est ut sacerdote iam presente in altare ad ministrandum preparato fiet illa mixtura. Hoc tamen diligenter provideatur ne propter frequentem aque mixturam etsi prius facta fuerit et post fiat in celebrando, vini fiat absortio per aquam.

### 8. La doctrine des accidents et la « visio corporis Christi ».

Q. 23. Queritur an debeat concedi quod corpus Christi videtur in al-
28 v° tari. Non videtur concedendum. | Atque hoc primo per simile ostenditur. Non enim dicitur quod spiritus sanctus fuit visus in columba licet columba fuerit quoddam signum spiritus descendentis et manentis super Christum. Spiritus enim sanctus non fuit vestitus corpore alicujus creature nec pater, nec spiritus sanctus dicitur fuisse incolumbatus sicut Christus dicitur fuisse incarnatus vel humanatus. Videtur tamen huic obviare quod dictum est iohanni. Super quem videris spiritum descendentem etc.; usque hic est qui baptizat in Spiritu Sancto (2). Preterea dicit Augustinus materialibus et corporalibus oculis corpus domini in altari videri non potest (3). Item alibi dicit sacrificium eucharistie duobus constare. Visibili sacramentorum specie et invisibili domini nostri Iesu Christi carne et sanguine (4).

---

(1) B = neque tanquam criminosi judicantur.

(2) *Joann.* I, 33.

(3) Citation approximative du *De Trinitate* III, 21 : « Nihil aliud credent nisi omnino in illa specie Dominum oculis apparuisse mortalium ». *P. L.*, t. 42, col. 881.

(4) Bien que l'idée en soit augustinienne (cf. *Tractatus* 26 *Johannem*), ce texte, at-

Adjungit et alibi. Corpus Domini manducatur et non manducatur. Ipsum invisibiliter et non ipsum visibiliter (1). Respondent ad hoc doctores nostri quod corpus domini videtur velatum. Videtur in specie panis et non concedunt simpliciter et sine adjuncto quod videatur. Sicut dicitur quod manus hominis videtur cyrothecata vel sub velamine, non tamen dicitur simpliciter quod videatur. Sed nonne conceditur simpliciter quod corpus Domini manducatur? Sicut habuimus ex auctoritate Augustini (2) et absque omni scrupulo verum est quod corpus domini in ore ponitur, quare non ita dicitur simpliciter quod videatur? Sed hoc aliis solvendum relinquimus. Preterea cum sacerdos in altari tres faciat porciones, sonus aliquis in fractione licet modicus auditur. Unde fit ille sonus? Numquid ex collisione aliquorum corporum? Sic enim habet sonus fieri sicut philosophi tradunt. An forte fit ex collisione accidentis cum corpore? Quod si fuerit miraculosum esse dicetur. Preterea queritur an sit dicendum quod corpus Domini sit album vel quod sacerdos videat aliquid album in altari cum videat albedinem. Videtur potius dicendum esse quod non videat aliquid album cum nihil sit illi albedini subjectum. Similiter quod corpus domini nostri est album. Sed nonne dicetur quod homo album est qui totus in albis est et pes niger qui in nigris sotularibus est immissus? Numquid et dicetur quod montes albi sunt qui nive sunt cooperti? Non constat de veritate predictarum locutionum. Sed etsi conceduntur non tamen per simile potest concedi in corpore Christi, quia vestes forte familiarius et vicinius adherent homini quam hujus modi extrinseca accidentia corpori Christi. Cum ergo gratia hujus modi accidentium dicatur corpus Christi videri velatum ut diximus proceditur ad querendum an hujus modi accidentia albedo, rotunditas, sapor imo et ipsa substantialis proprietas quae panitas

---

tribué à tort par les auteurs du M. A. au *Liber Sententiarum Prosperi*, est en réalité de LANFRANC, *Liber de corpore et sanguine domini*, XIII, *P. L.*, t. 150, col. 421.

(1) Si l'idée est familière à saint Augustin (cf. *Enarrat. in psalm.*, 118, n. 9. *P. L.*, t. 37, col. 1265), le texte est pseudo-augustinien, forgé au cours de la controverse bérengarienne. Cf. YVES DE CHARTRES, *Decretum*, II, c. 9. *P. L.*, 161, col. 156. — P. LOMBARD, Liv. IV, dist. X (éd. de Paris, 1553, p. 310), etc. Cf. WEISWEILER, *Maître Simon*, p. 33.

(2) Allusion probable à un texte pseudo-augustinien, attribué à tort au *Livre des Sentences de Prosper*. P. le Chantre a pu le lire dans la *Summa Sententiarum*, III, 8 (*P. L.*, t. 176, col. 445) : « Cum igitur frangitur hostia, dum sanguis de calice in ore fidelium funditur, quid aliud quam Domini corporis in cruce immolatio ejusque sanguinis de latere effusio designatur? » — Il s'agit là d'un texte de LANFRANC, *Liber de corpore et sanguine Domini*, 14, *P. L.*, t. 150, col. 424. Lanfranc s'inspire lui-même de SAINT GRÉGOIRE LE GRAND (*Dialogues*, IV, 58). Faut-il ajouter qu'on voit mal saint Augustin déclarant que le Corps du Seigneur est *posé* dans la bouche des fidèles, à une époque où il était déposé par le célébrant sur la main droite étendue du communiant?

dici potest sint in aliquo subjecto et in quo. Atque sunt qui dicunt quod sint in aere circumfuso ut in subjecto. Sed melius nobis videtur quod in nullo subjecto sint et tamen miraculose remanent post conversionem quam supra tetigimus.

Q. 24. Potest autem queri de accidentibus illis que apparuerunt discipulis in transfiguratione domini in monte an fuerunt in corpore domini ut in subjecto. Certum est quod corpus illud adhuc fuit corruptibile et mortale. Apparuit autem splendidum quasi glorificatum et subtile et incorruptibile. Numquid splendor tunc fuit in corpore illo et mortalitas nichilominus in eodem et corruptibilitas? An fuit fantastica illa apparitio? Varie super hoc opiniones sunt. Sed probabilius videtur quod splendor illa fuerit in aere circumfuso ad tempus glorificato et illuminato quo mediante corpus domini tale videretur. E contrario dubitatio occurrit de corpore domini iam glorificato cui de natura glorificationis IIIItuor illa conveniebant quae corpora glorificata in futuro comitabuntur scilicet
29 r° splendor, subtilitas, agilitas, incorruptibilitas. | Quomodo apparuerit visibile oculis corporeis, palpabile grossis manibus, valliculatum (1) in figura sive in fixura clavorum cicatricibus callosum. Numquid enim tangibilitas quae ante fuerat in corpore illo tunc fuit in eo? Similiter aptitudo videndi? Grossa soliditas? Aggravat questionem istam quod legitur in XIIII° libro moralium de disputatione Gregorii contra Euticium dicentem quod corpora glorificata subtiliora erunt ventis et aere neque palpabilia erunt neque visibilia nisi corporibus ejusdem generis (2). Ubi dicit Gregorius quod corpora nostra subtilia erunt per effectum specialis potentie, sed palpabilia per veritatem nature et alia multa ibidem adjungit quibus videtur innuere quod naturam palpabilitatis tangibilitatis et alias proprietates corporum grossiorum retinebunt. Nam ex hoc probationem inducit quod Thomas corpus Domini iam glorificatum vidit et contrectavit.

Q. 25. Tres partes fiunt in altari de eucharistia sicut saepe diximus. Una pro vivis, altera pro defunctis qui sunt in purgatorio, tertia pro beatificatis. Queritur an sit concedendum quod una illarum partium sit altera illarum partium vel quod illae tres partes sint unum et utrum quelibet illarum sit corpus Christi et ita corpus Christi erit plura vel plurium quodlibet et corpus Christi dividitur in partes singulis diebus. Item queritur an debeat concedi quod quando sumitur una sumitur et alia. Hoc de necessitate erit dicendum si conceditur quod una sit alia. Quia si hoc dicitur, vi-

(1) *Valliculatum*. Le mot n'est pas dans Ducange. C'est exactement : *raviné*.

(2) Citation presqu'intégralement textuelle tirée des *Moralia* de Saint Grégoire le Grand, livre XIV, *P. L.*, t. 175, col. 1077.

debitur dicendum quod sumendo pro vivis sumitur pro defunctis et sic confuse celebratur et indistincte. Videtur recurrendum ad hoc ut distinguatur inter *significatum* et *significans* veluti inter speciem panis et corpus Christi velatum sub specie et diligenter advertatur quod quandoque aliquid attribuitur significato gratia significantis et e converso significanti gratia significati. Cum ergo dicitur hec pars illa pars, si sic intelligatur corpus Christi velatum sub illa parciali specie vera est locutio. Si autem sic intelligatur hec parcialis species est illa parcialis species, falsum est et negandum quod proponitur. Similiter dicunt alias determinandas esse veluti si queratur si sumendo hanc partem sumat illam. Sumendo enim corpus quod est sub hac specie, sumitur corpus quod est sub illa quia unum et idem est. Hec tamen videtur neganda. Sumendo hanc partem pro vivis, sumit illam pro mortuis. Non enim sumitur ad hunc usum sumendo ad illum. Quidam tamen sine omni distinctione iudicant hujusmodi locutiones omnino esse negandas. Cum enim dicitur sacerdos sumendo hanc partem sumit illam dicunt hunc esse sensum. Sumendo contentum hujus speciei sub hac specie sumit contentum illius speciei sub illa specie et inducunt tale simile : idem elementum representatur per has figuras *k* et *q* et *c*. Non tamen conceditur quod iste scriptor scribendo *c* scribat *k* vel *q* vel quod haec dictio *capit* incipiat a *q*. Innuit enim locutio quod haec dictio incipiat ab hoc elemento tali figura representato.

Q. 26. Queritur etiam unde sit quod panis ille corroborat cor hominis et vinum letificat (1) ut etiam possit ad diutinam sustentationem vite humane sufficere. Potest dici quod de speciebus que remanent post transsubstantiationem non solum enim accidentales proprietates remanent ut supra diximus sed etiam substantialis proprietas veluti panitas. Nec mirum cum etiam de odore solo sustentetur aliquis. Juxta illud. Indicus ex more pomorum vivit odore atque de odore solo inebriatur aliquis. Si queratur | 29 v°
an hoc sit miraculosum in hoc quidem scimus esse miraculum, quod accidentia remanent sine subjecto cui insint. Sed quod illa accidentia efficaciam illam habeant pro miraculo non asserimus. Hoc autem sacramentum tante dignitatis esse ut nullus nisi mundus debeat illud conficere vel sumere vel etiam aliis porrigere ad communionem. Atque cum in quolibet istorum peccet minister indignus queritur in quo plus peccet. Atque videtur dicendum quod plus peccatur conficiendo indigne. Conficere enim dignius est et nec Angelis concessum. Quod tamen conficit consequenter sumere debet, sed cum peccet conficiendo nonne peccatum accumulat sumendo? Nonne melius esset post confectionem indignam abstinere quam

(1) Ps. CIII, 15.

indigne sumere? Vel numquid indigna sumptio excusatur per indignam confectionem? Sed queritur de indigno ministro qui forte confecit et sumpsit et presentes sunt multi parrochiani percepturi communionem nec habet copiam alterius sacerdotis qui vicem ejus suppleat an peccat porrigendo aliis eucharistiam cum de necessitate hoc faciat. Numquid et peccat ille qui cum sit indignus veluti judeus vel gentilis vel malus catholicus confert sacramentum baptismi parvulo vel adulto morienti? Similiter si aliquis indignus porrigat eucharistiam morienti ne sine pabulo vite decedat? Posset dici quod neuter in hoc casu peccat hoc agendo sed quid si sine necessitate? Tunc uterque. Aliud tamen est in sacramento baptismi dando quam in sacramento eucharistie. Sacramentum autem baptismi simul confertur et conficitur. Sed sacramentum eucharistie quandoque porrigitur longe ante confectum et ideo videtur esse differentia (1).

### 9. La substance du sacrement.

Q. 27. Queritur etiam si tota hostia vel una de portionibus ejus ad terram deciderit an peccet indignus si eam sublevaverit. Non enim debet tantum sacramentum nisi mundis manibus attrectari. Potest dici quod non peccat qui eam ita sublevat cum reverentia tamen.

Q. 28. Queritur adhuc si sacerdos daturus communionem parrochianis juxta numerum illorum hostias elegerit et seposuerit ad benedicendum et forte duas pro una sumpserit ignoranter an omnes benedicantur in consecratione, an ille sole quas prius sumere intendit. Possumus dicere quod omnes benedicuntur, quia non coarctat animum suum sacerdos ad aliquem certum numerum, sed extenditur ad omnes quas sumpsit et videt pre oculis. Sed si forte alique sub palla altaris deciderint vel ab alio fuerint apposite ipso ignorante non dicimus quod ipsas contingat facta benedictio.

Q. 29. Queritur etiam si super portatile altare debeant et soleant collocari hostie benedicende cum multe sint et hoc sit quasi de solemnitate debita ad benedictionem. Si forte alique lapse fuerint usque ad oras inferiores portatilis altaris vel alias prope dummodo sint super linteum altaris an minus efficax sit in eis benedictio. Non est absurdum si dicatur quod per hoc nullum impedimentum sit virtuti benedictionis.

Q. 30. Queritur quid sit de substantia sacramenti illius scilicet quod ita necessarium sit quod sine eo omnino celebrari non possit. Indubitanter

(1) On sait que Pierre le Chantre avait dans le *Verbum abbreviatum*, déjà eu l'occasion de traiter le sujet des prêtres indignes osant célébrer. Cf. *P. L.*, t. 205, col. 107-111.

verum est quod duplex substantia necessaria est, panis et vini, et in istis illa verba evangelica quae a Domino in Cena prolata sunt : Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus. De illis autem que preparatoria sunt veluti benedictionibus vel lectionibus evangelii vel prophetarum vel apostoli vel orationibus solemnibus est questio an sint necessaria similiter | de subsequentivis
maxime cum ea fieri instituerit ecclesia. Si enim dicitur quod ista non sint 80 rº
necessaria, sed ad decorem et solemnitatem quamdam sint instituta multo minus videbuntur necessaria esse tabula altaris portatilis consecrata casula sacerdotis, alba ipsius et cetera ornamenta sacerdotalia. Si hoc dicitur consequenter dicetur quod sacerdos in quacumque veste quocumque loco poterit celebrare illud sacramentum dummodo hoc agendi serio habeat intentionem. Quod videtur quibusdam et falsum et absurdum. Sed ab illis queritur quare in hoc sacramento solemnitas illa vestium et loci et verborum forte preparatorium et subsequentium necessaria sit, cum baptismi sacramentum recte (vel rite) (1) possit perfici absque omni hujusmodi solemnitate dummodo dicantur verba illa evangelica a domino prolata. Ad hoc respondent illi quod baptismi sacramentum sacramentum necessitatis est et ianua omnium aliorum sacramentorum. Ideoque prescriptum fuit illud compendium verborum ne propter prolixitatem verborum impediretur prestatio sacramenti, aliquibus in discrimine mortis positis. Inde etiam est quod cuilibet persone in necessitate conceditur ut illud sacramentum conferat. Inde etiam est quod sacramentum illud geritur in liquore communi omnibus et cujus inventio facilior est quam aliorum. Sed adhuc queri potest cum necessitas causam dederit huic compendio, an ecclesia de iure posset instituere quod in necessitatis instantia sacramentum illud conferretur in hac forma verborum. In nomine Patris etc. Si autem necessitas non urgeret, sed sine omni baptizandi periculo spacium longius daretur, nequaquam esset baptismus nisi preparatoria illa premittentur que solent premitti et ecclesia esse premittenda instituit. Ad hoc respondent quod nequaquam decuit talem observantiam fieri in ecclesia. Posset enim in periculum emergere et frequenter fraudatio sacramenti dum de articulo necessitatis hinc inde confligeretur aliis dicentibus articulum necessitatis imminere aliis negantibus. In confirmatione similiter procuranda sicut in baptismo modica observantia fit preter quam in dignitate et auctoritate personae conferentis. In ordinatione vero et maxime sacerdotum tantam videmus fieri confusionem et tot quasi necessaria concurrere ut dubium sit in quorum verborum prolatione vel in quo facto episcopi ordinantis sive scilicet in traditione calicis sive manuum inunctione sive manuum super

(1) Correction « suscrite » de A, adoptée dans le texte par B.

caput impositione sive prolatione potestatis ligandi atque solvendi, ordo sacerdotalis conferatur. Secundum predictorum opinionem vestes benedicte et alia hujusmodi causa quedam sunt sacramenta celebrandi, causa scilicet sine qua non celebraretur sed non per quam et ex cujus virtute celebratur. Quatuor dumtaxat sunt illa que quasi de substantia sacramenti sunt et necessaria ad illud elementares substantiae, mistica benedictio, seria intentio benedicentis, ordo sacerdotalis, et in hoc ultimo omnes conveniunt. Nobis super predictam questionem de preparatoriis quae dicuntur in missa sive in canendo sive in legendo de vestibus nihilominus benedictis de loco etiam consecrationis videtur quod omnia nec sunt causa sine qua non fieret sacramentum nec causa propter quam fit. Quid enim si forte sacerdos per ignorantiam vel incuriam casulam non benedictam pro benedicta interciperet. Quid si una palla de altari deesset.
30 v° Quid si superpelliceo pro alba uteretur? Quid si ab il|lo loco inciperet. Pridie quam pateretur. Cetera enim vario tempore a diversis sanctis patribus propter sacramenti reverentiam adjecta sunt propter sacramenti illius institutionem et frequentem celebrationem. Ceterum sacerdotem qui aliquid de istis omiserit quae ecclesia ad solemnitatem instituit plurimum peccare fatemur. Sed si omissa fuerint sacramenta vere et efficaciter sine illis fieri non diffitemur. Hoc in medium proponimus nulli saniori sententiae prejudicantes.

## 10. Questions subsidiaires.

**Q. 31**. Queritur post hoc an debeat concedi quod pater et spiritus sanctus sint viaticum nostrum et multa circa hunc articulum possunt inquiri veluti an pater sit aliquid eternum quod sacerdos habet in manu. Si enim filius est aliquid quod sacerdos tenet in manu quod sumitur in sacramento et pater nil tale est fatendum, fatendum erit filium esse aliquid quod non est pater. Dicendum hanc esse duplicem. Pater est viaticum nostrum. Si enim sic intelligatur. Pater est refectio nostra consolatio nostra vita nostra, cibus anime spiritualis. Possunt hujusmodi locutiones dici de tota Trinitate. Hec et in sumptione sancte eucharistie tota trinitas accipitur a nobis spiritualiter. Si enim sic intelligatur. Pater est viaticum nostrum id est aliquid quod sumitur a nobis modo vie vel in sacramento neganda est locutio quia neque pro essentia neque pro persona potest vera iudicari. Viaticum enim dicitur proprie intuitu humane nature secundum quam sola persona filii sumpta a nobis reficit nos spiritualiter. Quod etiam possit pater et spiritus sanctus vel divina essentia dici panis vel potus vivificans non potest haberi ex glosa quadam in Matheo super illum locum. Panem

nostrum substantialem da nobis hodie. Dicit enim glosa Panis est corpus Christi vel verbum Dei vel ipse Deus quo quotidie egemus (1). Quid sibi vult disjunctio illa inter verbum dei et dominum nisi per hoc nomen Dei intelligamus patrem vel spiritum sanctum vel sanctam trinitatem vel divinam essentiam. Item super illum locum *Si quis sitit veniat ad me et bibat*, dicit glosa Spiritum sanctum et paulo post ubi dicit evangelista *Hoc autem dixit de spiritu sancto* dicit interlinearis glossa. Exponit ad quem potum vocasset (2). Ex quo ostenditur quod spiritus sanctus possit dici potus noster. Atque sane possunt dici et recipi hujusmodi verba. Atque de hoc pane et potu vere dicitur. Crede et manducasti me. Crede et bibisti (3). Verbum autem sumptionis dicet fortasse aliquis suspectum esse et calumniam habere et negandas esse tales. Pater sumitur a nobis. Deus trinitas sumitur a nobis. Innuit enim aliquam speciem sacramentalem in qua et sub cujus velamine sumatur. Sed hoc plane concedendum Deus trinitas accipitur a nobis. illabitur in nobis.

Q. 32. Accidit quandoque non solum temporibus antiquorum sed et nostris quod vel propter roborandam infirmitatem conficientis vel alia aliqua causa quam ignoramus rubicunda quedam et quasi carnea species apparuit in sacramento et solet queri in eo casu quid ibi apparuerit, an species panis an species carnis et si carnis an carnis humane et an species que vere sit in carne Christi, an illa species que apparuit fuit sine subjecto. Sicut dicitur de specie panis et accidentibus que apparent quod sine subjecto sint. Super hoc respondent diversi diverso modo. Quidam dicunt speciem carnis ibi apparuisse et nolunt | descendere ad aliquam specifica- 31 r°
tionem ut dicatur species carnis humane vel alterius carnis. Alii concedunt etiam specificato nomine quod species carnis humane tunc apparet sed non concedunt in descensu facto quod species carnis Christi vel alterius hominis appareat et tam illi quam priores dicunt quod species illa que apparet sine subjecto est. Tamen nolunt dicere quod illa species vere est et in vera carne Christi. Quicquid autem super hoc queratur certum est quod talia miraculose facta legem non observant.

Q. 33. Adhuc quibusdam questiunculis se quidam involvunt, verbi gratia. Cum ante passionem Christus corpus suum daret discipulis in sacramento sub specie panis queritur an idem corpus sub tali specie in sacramento posset tunc in quadam pixide recludi et si recluderetur utrum imminente

(1) *Matth.*, VI, 11. *Glossa ordinaria*, *P. L.*, t. 114, col. 102.
(2) *Jean*, VII, 37. *P. L.*, t. 114, col. 388.
(3) Allusion au célèbre texte de Saint Augustin (*In Johannem* XXV. *P. L.*, t. 35, col. 1602.

hora passionis et crucifixionis Christus in illa pixide pateretur et crucifigeretur et tandem resoluto in morte Christo anima ipsius de pixide egrederetur. Sed questiunculam istam et similes penitus exsufflandas et solutione indignas reputamus. Questionem vero ante positam qua de miraculoso fit opere aggravat quod sancti dicunt sacrificium altaris ex duobus constare carne scilicet et sanguine domini invisibili et visibili sacramento specie panis scilicet et vini (1). Cum enim modo predicto accidit non est ibi visibilis sacramentorum species. Videtur itaque non esse visibile verum sacramentum sacrificium altaris.

**Q. 34.** Adhuc antequam ad alia transeamus dignum duximus expositione quoddam verbum obscurum quod ponitur a gregorio in celebratione hujus sacramenti scilicet hoc Jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum et in conspectu divine majestatis tue. Quomodo petitur deferri illuc ubi ipsemet est? Est ergo sensus locutionis. Jube devotionem nostram quam habemus in hoc sacrificio conficiendo deferri in conspectu divinae majestatis ut sit tibi placens et accepta, nec mireris quod sic exponitur hic. Nam et cum dicitur apud thobiam ab angelo cum oraretis orationes vestras detuli ad dominum (2), id est devotionem quam habebatis in orando et ut assumamus verba viciniora cum in celebratione ejusdem sacramenti dicitur. Placeat tibi Sancta Trinitas hoc sacrificium sicut placuit tibi sacrificium Abel. Non petitur hoc pro illo sacrificio quod conficitur in altari. Nulli enim venit in dubium quin plus placeat Deo patri ipse Christus qui offertur quam agnus ille quem obtulit Abel. Sed hic est sensus orationis. Placeat tibi, Domine, devotio nostra in offerendo sicut placuit tibi devotio Abel offerentis.

## UN POST-SCRIPTUM DE PIERRE LE CHANTRE. (3)

En marge de la 34e Question, le copiste du ms. lat. 9593 a écrit ces mots.

> Item de consecratione eucharistie queri circa finem libri in folio a fine [paulo] distante.
>
> De consecratione eucharistiae. Item queritur quando sacerdos in canone retractans verba domini dicit hoc est corpus meum etc. utrum statim sub his verbis fiat transsubstantiatio. Si hoc est superflua videntur verba domini que sequuntur. Et si in haec verba sacerdos expiraret? Esset tamen ibi corpus Christi. Queritur etiam quid demonstret

(1) En réalité, c'est Lanfranc qui le dit, ainsi qu'on l'a vu plus haut.

(2) *Tobie*, XII, 12. — Le texte de la Vulgate est : « *Quando orabas cum lacrymis ... ego obtuli orationem tuam Domino* ».

(3) Bibl. Nat. de Paris, ms. 9593, fol. 195*v*o.

sacerdos cum dicit hoc. Si enim demonstrat corpus domini, iam ergo est ibi corpus domini. Si vero aliquid aliud demonstrat factum est quod dicit : hoc est corpus meum. Sane credimus quod quando dominus protulit haec verba in cena hoc est corpus meum facta est transsubstantiatio et corpus suum demonstravit utens demonstrativo pronomine in vi sue significationis, aliter tamen credimus quando sacerdos eadem verba profert. Ipse enim retractat ea tanquam alterius, non profert ea tanquam sua, nec ad significandum, sed materialiter utitur eis. Unde dicimus quod pronomen demonstrativum non ponitur ibi demonstrative sed tantum materialiter nec in prolatione illorum verborum fit transsubstantiatio. Quando autem fiat, deus scit, non homo. Sed quando completum est et peracto misterio, credo quod tunc facta est.

## INDEX DES « INCIPIT » DES QUESTIONS (1).

| Ms. 3477. | Ms. 9593 | |
|---|---|---|
| 13v | 22v | 1. Nunc ad eucharistiae accedamus ... |
| 13v | 23r | 2. Queri potest utrum panis et vinum debeant dici unum sacramentum vel duo ... |
| 13v | 23v | 3. Queritur quare non dicatur anima sumi in sumptione eucharistiae ... |
| 13v | 23v | 4. Queritur etiam cum iste sub utrumque specie ... |
| 14r | 23v | 5. Queritur de hac locutione corpus Christi fit ex pane ... |
| 14r | 24r | 6. Queritur an sit concedendum quod aliquis sumat sanguinem sub specie panis ... |
| 14r | 24v | 7. Queritur etiam si roget aliquis communicaturus ... |
| 14r | 24v | 8. Queritur etiam adhuc si sacerdos celebraturus ... |
| 14r | 24v | 9. Queritur cum a sacerdote dicitur hoc est corpus meum ... |
| 14r | 25v | 10. Sed queritur post hoc an dominus aliquid demondemonstravit ... |
| 14v | 25v | 11. Queritur etiam post hoc an series illa verborum pridie ... |
| 14v | 26r | 12. Queritur alia quaestio de his quae dicuntur in canonibus ... |
| 14v | 26r | 13. Queritur si sacerdos super speciem panis benedictionem... |
| 14v | 26r | 14. Queritur etiam secundum supradictam opinionem ... |
| 14v | 26r | 15. Queritur etiam post consecrationem sed ante perceptionem ... |
| 15r | 26v | 16. Queritur etiam an hic debeat concedi sub specie panis ... |
| 15r | 26v | 17. Queritur deinde cum in die parasceve ... |
| 15r | 26v | 18. Queritur etiam cum in die pasche ... |
| 15r | 26v | 19. Queritur de aqua illa quae fluxit ... |

(1) Références aux deux principaux mss. (de la Biblioth.Nation. de Paris) utilisés par l'auteur.

| | | |
|---|---|---|
| 15r | 27v | 20. Queritur de sudore illo qui in guttis ... |
| 16v | 27v | 21. Queritur etiam si forte propter aliquam occupationem ... |
| 15v | 28r | 22. Queritur deinde cum aque appositio ... |
| 15v | 28r | 23. Queritur an debeat concedi quod Corpus Christi videtur in altari ... |
| 15v | 28v | 24. Postea autem queri de accidentibus ... |
| 15v | 29r | 25. Tres partes fiunt in altari ... |
| 16r | 29r | 26. Queritur etiam unde sit quod panis ... |
| 16r | 29v | 27. Queritur etiam si tota hostia ... |
| 16r | 29v | 28. Queritur adhuc si sacerdos daturus ... |
| 16r | 29v | 29. Queritur etiam si super portatile altare ... |
| 16r | 29v | 30. Queritur quid sit de substantia sacramenti ... |
| 16r | 30r | 31. Queritur post hoc an debeat concedi quod pater ... |
| 16v | 30r | 32. Accidit quandoque non solum ... |
| 16v | 30v | 33. Adhuc quibusdam quaestiunculis ... |
| 16v | 30v | 34. Antequam ad alia transeamus ... |

*N.B.* — Cet index ne mentionne pas les *incipit* de quelques questions qui ne forment pas de chapitres à part.

## INDEX DES MANUSCRITS UTILISÉS OU CITÉS.

*Bibliothèque Nationale de Paris* : ms. lat. 9593 ; 3477 ; 14.521 ; 14.433 ; 3.203 ; 14.892 ; 14556.
*Bibliothèque de l'Arsenal* : ms. 263.
**Bibliothèque de Troyes* : ms. 276.
*Bibliothèque Vaticane* : Vat. Lat. 1003.
*Bibliothèque Nationale de Munich* : Cod. Clm. 22.233.
**Bibliothèque de Cambridge* (*St. John's College*) : ms. 57.
**British Museum* : Cod. Harley 3253.
**Bibliothèque conventuelle de Rein* : Cod. 61.
**Bibliothèque de Bamberg* : ms. Cod. Pat. 136.
**Bibliothèque conventuelle de Saint-Pierre de Salzbourg* : a X 19.

*N.B.* — Les manuscrits marqués de * n'ont pas été consultés directement par l'auteur de ce travail.

## TEXTES SCRIPTURAIRES
### cités par Pierre le Chantre

ANCIEN TESTAMENT.
*Psaumes* : XXII, 5 ; XXXIII ; CV, 20.
*Tobie* : XII, 12.

NOUVEAU TESTAMENT.
*S. Matthieu* : VI, 11 ; XXVI, 26.
*S. Marc* : XIV, 22.
*S. Luc* : XXII, 19.
*S. Jean* : I, 33 ; VI, 32, 54 ; VII, 37 ; XV, 1.
*Apocalypse* : XVII, 5.

## « AUCTORITATES » de Pierre le Chantre.

AUGUSTIN (SAINT), *De Baptismo*, II, 4 ; *De Trinitate*, III, 21 ; *Epistola* 205 ; *In Johannem*, XXV.
AUGUSTIN (PSEUDO-).
BOÈCE, *Liber de persona et duabus naturis*.
*Glossa ordinaria*.
GRÉGOIRE (saint), *Moralia*, XIV.
HORACE, *Art poétique*, v. 408 et suiv.
LANFRANC, *Liber de corpore et sanguine Domini*, 13, 14.

ÉDOUARD DUMOUTET
(† 27 novembre 1943).

## TABLE DES MATIÈRES

# LE « DE GRAMMATICA »
# DE HUGUES DE SAINT-VICTOR

A la base de toute formation intellectuelle se trouvait, au moyen âge, la *grammatica* : ce mot désigne non seulement ce que nous nommons la grammaire, mais l'ensemble des disciplines qui concourent à ce qu'on appelle de nos jours, en langage scolaire, « l'explication de textes ». Une connaissance exacte des procédés qu'utilisait cette analyse grammaticale est donc indispensable si l'on veut comprendre comment on savait « lire » un texte, c'est à dire l'interroger, l'interpréter, en tirer argument. De la *grammatica* relevaient à la fois l'expression et les modes mêmes de la pensée, depuis l'invention des idées jusqu'à l'art de prouver. Elle était le premier des arts libéraux, le fondement de la logique, le point de départ de toute philosophie (1). Elle donnait l'initiation préalable à l'acquisition de toutes les connaissances qui faisaient appel au raisonnement sur des textes, la lecture commentée étant restée longtemps, dans toutes les branches du savoir, la méthode de l'enseignement.

Les questions relatives à la grammaire médiévale ne sont guère connues jusqu'à présent que d'après un mémoire très riche, mais déjà ancien, de Ch. Thurot (2). L'œuvre qui semble s'imposer avec le plus d'urgence, en ce domaine, est l'édition des textes (3). Parmi ceux-ci, le plus important

---

(1) Voir plus bas, pl. I, le tableau placé par HUGUES DE SAINT-VICTOR à la suite de l'*Epitome in philosophiam* et en tête du *De grammatica.* Les divisions proposées dans ce tableau sont justifiées dans le *Didascalion*, l. II, *P.L.*, 176, 751-566. — Mgr GRABMANN vient d'apporter une nouvelle et importante contribution à l'histoire des rapports de la grammaire avec la logique, *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des Mittelalters*, dans *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, *Philos.-histor. Abteilung*, Heft 2, Munich 1943. A propos des *modi significandi* utilisés par le style technique propre à chacune des disciplines médiévales, et spécialement au droit canonique, M. Grabmann mentionne, p. 66, le *De grammatica* de Hugues de Saint-Victor, dont il regrette qu'il soit resté inédit.

(2) *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, t. XXII, 2e part., Paris 1868.

(3) L'étude des problèmes de tradition littéraire montrerait par quelles voies, à travers

de beaucoup serait certainement le traité de Pierre Hélie (XII[e] s.). En attendant que soit comblée cette lacune, le *De grammatica* de Hugues de Saint-Victor présente quelques titres à être publié : d'abord parce que c'est une sorte de *compendium* qui rassemble, sur tous les problèmes, tout l'essentiel ; ensuite, parce qu'il émane d'un esprit qui a donné, en d'autres écrits, des preuves de ses qualités : doué d'une intelligence pénétrante, mais capable de vues d'ensemble, Hugues de Saint-Victor a repensé lui-même ce qu'il a écrit après tant d'autres : il a fait œuvre personnelle, sinon toujours originale.

Son *De Grammatica* ne pouvait être apprécié jusqu'ici que d'après un jugement sommaire de Thurot (1), reproduit sans contrôle par Manitius (2). A en croire ces historiens, Hugues de Saint-Victor suit fidèlement le plan de S. Isidore et y introduit simplement des éléments empruntés à Donat et à Priscien. En réalité, les sources dont il dépend sont beaucoup plus nombreuses et variées. Le début de l'exposé s'inspire de S. Bède (3), complété par S. Isidore (4). Pour les parties qui traitent de la morphologie, de la syntaxe et de l'accentuation, Hugues de Saint-Victor est surtout redevable à Priscien (5). En ce qui concerne la métrique, il utilise Charysius (6) et Diomède (7), l'auteur auquel il demande le plus étant, pour l'ensemble

---

quels intermédiaires, au prix de quelles simplifications, mais aussi avec quels enrichissements les textes des grammairiens anciens sont parvenus jusqu'à la scolastique et même jusqu'à la Renaissance. Un répertoire préalable, analogue à ceux qui ont déjà été publiés pour les traités de musique, de prédication, de comput et de médecine, permettrait d'aborder l'ensemble des problèmes littéraires et doctrinaux posés par la grammaire médiévale. L'importance qui revenait à cette discipline est attestée par le grand nombre des textes qui s'y rapportent dans les manuscrits ; aux textes indiqués par Thurot s'en ajouteraient beaucoup d'autres : les uns justifient le droit des chrétiens d'étudier Donat et les autres grammairiens antiques, par exemple B.N. Lat. 2817, f. 102 (XI[e] s.) : « Interrogatio cur autem grammaticam ab homine pagano editam uir christianus legere praesumat » ; d'autres sont de véritables traités, par exemple le commentaire de Priscien qui se trouve mêlé, dans le B. N. lat. 3804 A (f. 10-17*v*), à des notes prises au cours par un étudiant parisien de la première moitié du XIII[e] s. sur l'Écriture Sainte, les sacrements, la morale, le droit canon ; d'autres sont des fragments grammaticaux, par exemple B. N. lat. 2768 A, f. 80 ; 2772, f. 1*v* et 62*v* ; 2715, f. 3 ; 2729, f. 19*v* ; 2740, f. 9*v*-10 ; 2768A, f. 80*v* ; 3454, f. 186, f. 76 ; 2935, f. 87*v* ; d'autres enfin des listes d'exemples, par exemple B. N. lat. 2825, f. 78*v* ; 3454, f. 45-48.

(1) *Op. cit.*, p. 76.

(2) *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters*, t. III, Munich, 1931, p. 116.

(3) *De arte metrica*, 3, *P.L.*, 90, 153-155.

(4) *Etymologiae*, éd. W. M. Lindsay, Oxford, 1911, I, 1-40.

(5) Ed. H. Keil, *Grammatici latini*, Leipzig, 1867-1868, t. II-III.

(6) *Ibid.*, I, 1-296.

(7) *Ibid.*, I, 299-529.

du traité, Donat (1). Il doit aussi beaucoup aux commentaires de Sergius et de Servius sur Donat (2). Pourtant, son *De grammatica* n'est ni un plagiat, ni un résumé : c'est une compilation. Sans doute Hugues de Saint-Victor n'a-t-il guère inventé que quelques-unes des idées qu'il énonce dans l'introduction ; sans doute aussi suit-il le plan traditionnel des anciens traités de grammaire, tout en l'insérant dans un dialogue littéraire. Mais son originalité est d'avoir su extraire de cette littérature vaste et touffue des éléments qui s'y trouvaient dispersés, souvent perdus parmi des commentaires prolixes, et d'en avoir fait la synthèse. Il est allé lui-même aux sources et a su les utiliser avec une grande liberté : il modifie l'ordonnance des parties, donne à l'occasion son avis personnel (3), fait un choix parmi les exemples, élimine ceux qu'il juge les moins caractéristiques, en ajoute de nouveaux. Tandis que Bède, par exemple, demande surtout les siens aux poètes chrétiens de la décadence, Hugues de Saint-Victor cite presque toujours les écrivains de l'antiquité classique et, parmi eux, de préférence, Virgile, attestant, lui aussi, le prestige exceptionnel dont jouissait cet incomparable poète aux yeux des lettrés du moyen âge (4).

Hugues de Saint-Victor parle du latin comme d'une langue vivante ; tantôt il fait allusion à Virgile comme représentant un usage périmé (5), tantôt il évite de mentionner des formes abandonnées par la pratique contemporaine ou de s'étendre sur des questions qui ne sont plus d'aucune utilité. Le latin du XII[e] siècle était une langue étudiée, obéissant à des règles précises ; ce n'était pas seulement un mode d'expression vulgaire et facile ; pourtant, certaines des observations des grammairiens d'alors sur l'orthographe et sur la prononciation ne sont pas sans quelque intérêt pour l'histoire des langues romanes. De cette langue latine, qui était à la fois traditionnelle et actuelle (6), Hugues de Saint-Victor détaille toutes les richesses et suggère les applications variées, suivant les différents problèmes qu'il est amené à aborder : les uns se rapportent à la lecture et à la ponctuation, d'autres à l'écriture, aux abréviations, à

---

(1) *Ibid.*, IV, 255-402.

(2) *Ibid.*, IV, 405-565.

(3) *censeo*, p. 303, l. 3 ; cf. p. 300, l. 26-301, l. 20.

(4) Sur la place prédominante occupée par les manuscrits de Virgile dans les bibliothèques médiévales, cf. E. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. IV, *Les livres, « Scriptoria » et bibliothèques*, Lille, 1938, p. 777, et surtout DOM PH. SCHMITZ, *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît*, t. II, Maredsous, 1942, p. 81-90. — J.-P. BONNES, *Un lettré du X[e] siècle, Introduction au poème de Létald*, dans *Mélanges monastiques*, Ligugé 1943, p. 23-47, a montré sur un exemple très significatif à quel point on fréquentait alors Virgile.

(5) *secundum antiquos*, p. 292, ligne 34 ; p. 293, l. 1.

(6) *aetas nostra*, p. 305, l. 17.

la cryptographie, d'autres enfin à la rhétorique et à la versification. Ces phénomènes linguistiques, il essaie de les interpréter. Tandis que les grammairiens antiques se contentaient de constater les faits, de formuler les lois, d'énoncer les exceptions, Hugues de Saint-Victor se hasarde parfois à proposer des explications. Il fait alors appel à des considérations d'ordre psychologique, qui relèvent de l'allégorie plus que de la philologie. C'est le défaut de cette méthode — si représentative de la mentalité médiévale — que d'avoir fait trop grande, dans un domaine où règne l'arbitraire, la part de l'intelligence.

Le texte du *De grammatica* est conservé entier dans quatre manuscrits (1), dont deux sont des copies tardives, l'une du XIVe s. (B.N. lat. 7531, f.2-8v) et l'autre du XVe (B.N. lat. 7197, f. 118-129v). Mais les deux autres manuscrits sont d'excellentes copies, contemporaines de Hugues de Saint-Victor ou peu s'en faut : ce sont le B.N. lat. 14506, f. 225-241v (N) et le n. 717, f. 53-73, de la Bibliothèque Mazarine (M), qui est une sorte d'édition princeps des œuvres complètes de Hugues de Saint-Victor. Ces manuscrits dépendent d'un même exemplaire, qui est peut-être l'original ; les fautes y sont rares, mais elles leur sont communes, encore que le scribe qui a transcrit M en ait évité quelques-unes. Ils suffisent à l'établissement d'un texte critique et ils sont à la base de l'édition que je présente ; dans les cas de lectures douteuses ou fautives, j'ai eu recours aux autres témoins, les variantes de M et de N étant indiquées dans l'apparat.

Le *De Grammatica* fait suite, dans les deux plus anciens manuscrits, à l'*Epitome in philosophiam*, dialogue charmant que B. Hauréau a jadis édité, au moins provisoirement (2) ; les noms des personnages y sont les mêmes. Ainsi s'achève la publication des traités conservés de Hugues de Saint-Victor (3). Ce docteur est surtout connu comme exégète, comme écrivain mystique et comme théologien. Mais, comme tant de grands esprits au moyen âge, il possédait une culture encyclopédique, et il a même laissé un traité de géométrie (4). Le *De grammatica* témoigne, à sa façon, en faveur de l'humanisme médiéval et il aide à comprendre le style si souple et si précis dans lequel tant d'auteurs ont alors écrit le latin (5).

Dom JEAN LECLERCQ, O.S.B.

---

(1) Le ms. B. N. lat. 14659, f. 71v-78 (XVIIe s.) ne contient que la première partie du traité, p. 1-32. — Sur l'authenticité du *De grammatica*, cf. J. DE GHELLINCK, *La table des matières de la première édition des oeuvres de Hugues de Saint-Victor*, dans *Recherches de science religieuse*, I (1910), p. 286.

(2) *Hugues de Saint-Victor. Nouvel examen de ses oeuvres*, Paris, 1859, p. 162-175.

(3) Il ne restera à éditer que quelques opuscules : lettres et sermons.

(4) Ed. CURTZE, dans *Monatshefte für Mathematik und Physik*, VIII (1897), p. 193-220.

(5) Dans l'édition, et pour la commodité de la lecture, j'ai adopté l'orthographe généralement admise pour le latin classique.

# PHILOSOPHIA.

| Logica. | Ethica | Theorica | Mechanica. |
|---|---|---|---|
| Due sunt p̄te logice | Tres sunt p̄tes ethice | Tres sunt p̄tes theorice | Septem sunt p̄tes mechanice. |
| Grammatica | Solitaria. | Mathematica. | Lanificium. |
| Ratio disserendi. | Privata. | Phisica. | Armatura. |
| Grammatice p̄tes .xxii. | Publica. | Theologia. | Navigatio. |
| Littera. | | Quatuor sunt p̄tes mathematice. | Agricultura. |
| Sillaba. | | Arithmetica. | Venatio. |
| Dictio. | | Musica. | Medicina. |
| Oratio. | | Geometria. | Theatrica. |
| Ortographia. | | Astronomia. | |
| Analogia. | | Due sunt p̄tes phisice | |
| Ethimologia. | | Prime cause. | |
| Glosa. | | Secunde cause. | |
| Differentia. | | Due sunt p̄tes theologie | |
| Note. | | Intelligibilis | |
| Accentus. | | Intellectibilis. | |
| Pedes. | | | |
| Metra | | | |
| Prosa. | | | |
| Barbarismi. | | | |
| Soloecismi. | | | |
| Vicia. | | | |
| Metaplasmi. | | | |
| Sce[illegible]mata. | | | |
| Tro[illegible]pi. | | | |
| Fabu[illegible]le. | | | |
| Hysto[illegible]rie. | | | |
| R[illegible]di .iii. hic partes. | | | |
| Necessa[illegible]riam. | | | |
| Probabi[illegible]lem. | | | |
| Sophisti[illegible]cam. | | | |
| [illegible] .ii. hic p̄tes. | | | |
| Rethoricam. | | | |
| Dialecticam. | | | |

De grammatica. Sogtenes.

Quid est grammatica? D. Grammatica est scientia recte loquendi secundum liberalium litterarum instituta. Que in disciplinis post litteras communes inventa certis regula fcā est et origo. S. Unde grammatica? D. Grammatica a litteris nomen accepit. Grammata quippe greci litteras vocant. Unde grammatica dicta est litterarum scientia. Littera enim prima pars est et minima. et ex litteris pene constat quicquid grammatice ari[illegible] litteras subiectum est considerationi. Nam littere sillabas faciunt. sillabe autem dictiones componunt. dictiones vero orationem perficiunt in quibus principaliter grammatice artis versatur intentio. adeo ut cetera omnia aut in his consistere aut referri ad hec videantur. Quecumque huius discipline tractatus admittit. S. Quot sunt partes artis grammatice? D. De numero partium grammatice artis. Alii ut alii ut libuit et visum est diffiniverunt. Michi non inutile commodum videtur viginti duas enumerare. et in hoc numero partium grammatice artis summa definire. licet tamen ex his quasdam principales que per se ad grammaticam spectent quasdam autem quasi coherentes et que nisi ad alias relate in grammatica locum non habent esse dubium non sit. Sunt vero omnes hee. littera. sillaba. oratio et has principales constituimus. de inde alie decem in ordine sequuntur. Analogia. Ethimologia. pedes accentus. metra. prose. Ortographia. Note. Glose. differentie. Barbarismi. Soloe-

Ms. B. N. Lat. 14506, f. 225v.

Ms. B. N. Lat. 14506, f. 227.

## ALPHABETUM LATINUM [1]

| XXIII LITTERAE : | VOCALES : | LIQUIDAE : |
|---|---|---|
| A | A | L |
| B | E | M |
| C | I | N |
| D | O | R |
| E | V | SUPERFLUAE : |
| F | SEMIVOCALES | K |
| G | L | Q |
| H | M | H ASPIRATIO : |
| I | N | H |
| K | R | IN CONSONANTEM TRANSEUNT I, V. |
| L | S | I : SIMPLEX CONSONANS in principio dictio- |
| M | X | nis I aliquando : *ianua* ; DUPLEX in |
| | | medio dictionis : *Troia*. |
| N | MUTAE : | V UIM LITTERAE AMITTIT |
| O | B | inter Q et aliam uocalem, ut *quoniam* ; |
| P | C | inter G et aliam uocalem, ut *sanguis* ; |
| Q | D | inter S et uocalem, ut *suadeo*. |
| R | F | DUAS FIGURAS EX GRAECO LATINITAS AS- |
| S | G | SUMPSIT : Y pro I, Z pro Sd. |
| T | K | K ET Q idem cum C elementum significant, |
| V | P | sed retentae sunt : K quidem propter |
| X | Q | quaedam nomina, ut *Kalendae* ; Q |
| Y | T | uero pro V inter ipsam et uocalem |
| Z | | ut in eadem syllaba, ut *quomodo*. |

(1) Dans les mss. A et B, la lettre *y* est toujours pointée.

### De grammatica.

Sosthenes.

Quid est grammatica?

Dindimus.

Grammatica est scientia recte loquendi secundum liberalium litterarum instituta, quae in disciplinis post litteras communes inventa caeteris regula facta est et origo.

Sosthenes.

Vnde dicitur grammatica?

Dindimus.

Grammatica a litteris nomen accepit. Grammata quippe graeci litteras uocant, unde grammatica dicta est litterarum scientia. Littera enim prima pars est et minima, et ex litteris paene constat quicquid grammaticae aut circa litteras subiectum est considerationi; nam litterae syllabas faciunt, syllabae autem dictiones componunt, dictiones uero orationem perficiunt, in quibus principalis grammaticae artis versatur intentio, adeo ut caetera omnia aut in his consistere aut referri ad haec uideantur quaecumque huius disciplinae tractatus admittit.

Sosthenes.

Quot sunt partes artis grammaticae?

Dindimus.

De numero partium grammaticae artis alii uel alii ut libuit uel uisum est diffinierunt. Mihi uero interim commodius uidetur uiginti duas enumerare et in hoc numero partium grammaticae artis summam definire, licet tamen ex hiis quasdam principales quae proprie ad grammaticam spectent, quasdam autem quasi cohaerentes et quae nisi ad alias relatae in grammatica locum non habeant esse dubium non sit. Sunt uero omnes hae littera, syllaba, oratio, et has principales constituimus; deinde aliae decem et octo sequuntur: analogia, ethymologia, pedes, accentus, metra, prosae, orthographia, notae, glosae, differentiae, barbarismi, soloecismi, uitia, metaplasmi, schemata, tropi, fabulae, historiae, quibus omnibus non quidem sermones sed circa sermones aliquid uel circa figuras et repraesentationes sermonum notandum significatur. Plurimi a uoce articulata grammaticae exordium sumpserunt commode uelut a genere incohando, sed nos in littera subintelligendam relinquimus, nam quod in sono elementum est et in membrano figura utrumque littera una significatione complectitur. Elementum enim est simplex sonus et incompositus uocis articulatae

quae scribi potest et intelligi, cuius repraesentatio quod scribitur figura est, quod dicitur elementum, littera utrumque. Solent tamen ipsae usitatius figurae litterae appellari quam sonorum expressio quae similiter significatur, sed soni apud omnes in toto idem sunt, figuras autem sonorum quas litteras dicimus plurimorum inuentio ac placitum uariauit. Quia enim sonos natura format quae eadem est uniuersis, ipsa quoque sonorum expressio apud omnes originem suam aemulatur quantum diuersis non discrepat. Inde contigit ut ab omnibus dici paene nihil possit quod a singulis scribi non possit, etiam si a singulis non dicatur quod scribitur.

Primordia autem artis grammaticae litteras communes esse constat quas librarii et calculatores sequuntur, quarum disciplina uelut quaedam, ut dicunt, grammaticae artis infantia est, unde et Varro litterationem eam uocat. Sunt namque litterae indices rerum, signa uerborum, quibus tanta uis inest ut nobis dicta absentium sine uoce loquantur. Vsus ergo litterarum propter rerum memoriam primus repertus creditur quae ne oblivione fugiant quasi litteris alligantur. In tanta quippe rerum uarietate nec dici audiendo poterant omnia nec dicta memoria retineri nisi characteribus litterarum consignarentur. Vnde et litterae dictae aestimantur quasi legiterae quod inter legentibus praestant per quod in legendo iterentur.

Sciendum sane trium gentium studia in litterarum eruditione excellenter floruisse, hebraeorum, graecorum, latinorum, sed hebraeorum litterae tempore priores existimantur, deinde graecae, postrema latinae, ut a prioribus sequentes semper aliquid mutuatae similitudinis ipsis nominibus litterarum traxisse uideantur. Primum enim apud hebraeos aleph dictum est, deinde ex simili pronuntiatione apud graecos alpha formatum, nouissime apud latinos A, quoniam translator [a] ex simili sono alterius linguae litteram condens dedit intelligi hebraicam omnium linguarum ac litterarum esse matrem. Sed hebraei uiginti duabus tantum litteris utuntur secundum Veteris Testamenti librorum numerum, graeci uero uiginti quatuor, latinum autem alphabetum inter utrumque progrediens uiginti tria continet elementa. Sed in litteris aliud est sonus, aliud figura, aliud nomen. Sonum enim figura repraesentat, nomen significat, et in solis uocalibus sonum cum nomine suo indifferentem non tamen proprietate sed forma. Elementum quippe littera solum est, nomen uero dictio. Et sic quidem latinitas habet. Apud graecos autem et hebraeos omnium litterarum nomina neutri generis aliud sunt a sonis suis et discrepant uoce ab his que significant elementis composita. Omnia autem litterarum nomina

---

(a) translatos N ; —

neutri generis sunt indeclinabilia, quarum characteres per singula subicimus alphabeta discretos.

Hoc autem et prius considerare oportet. Tres enim, ut dictum est, linguae sunt sacratiores, hebraea, graeca et latina, quae toto orbe maxime excellunt. Harum quippe propter obscuritatem scripturarum quae conditae sunt in hiis mutua cognitione maxime opus est pro eo quod sibi alternam declarationem perspicientibus subministrant. Chaldaea et syra lingua hebraeae uicina est, in sermone consonans in plerisque et litterarum sono. Vnde et quidam arbitrati sunt linguam ipsam esse chaldaeam quod Abraham interuenerit origo gentis ; sed constat alia, nam pueri hebraeorum discunt in Daniele quam non nouerant linguam in chaldaeis et ideo sic differt. Graeca autem lingua inter caeteras gentium clarior habetur. Est enim et latinis et omnibus linguis sonorior. Huius uarietas in quinque partibus discernitur quarum prima dicitur coenodo id est mixta sive communis, qua omnes graeci utuntur, secunda attica, quae est atheniensis qua usi sunt omnes graeci auctores, tertia dorica quam habent aegyptii et syri, quarta ionica, quinta aeolica, qua se aeolici locutos dixerunt. Et sunt in observatione graecae linguae eiusmodi certa discrimina. Sermo enim eorum ita est dispertitus. Latinas autem linguas quatuor esse quidam dixerunt id est priscam, latinam, romanam, mixtam. Prisca est qua uetustissimi Italiae sub Iano et Saturno sunt usi incondita, ut se habent carmina saliorum ; latina qua sub Latino et regibus Tusci caeterique in Latio sunt locuti, ex qua fuerunt XII tabulae scriptae ; romana quae post reges exactos a populo romano gesta est quam Neuius, Plautus, Ennius, Virgilius poetae et ex oratoribus Gracchus et Cato et Cicero uel caeteri effuderunt ; mixta quae post imperium latius promotum simul cum moribus et hominibus in romanam ciuitatem irrupit, integritatem uerbi per soloecismos et barbarismos corrumpens. Omnes autem gentes Orientis in gutture linguam et uerba collidunt sicut hebraei, chaldaei et syri. Omnes uero mediterranei in palato sermones feriunt, sicut asiani et graeci, omnes autem occidentales uerba in dentibus frangunt sicut itali et hispani et galli. Sane omnem linguam potest homo aut audiendo tenere aut legendo a praeceptore accipere [1]. Finis.

---

(1) Le traité consacré à la grammaire latine est précédé d'un tableau de l'alphabet hébraïque et de l'alphabet et des signes numériques grecs. Ce tableau est ici reproduit en fac-similé. (Planche II).

Sosthenes.

Nunc quidem quoniam summam rerum attigisse satis est, nihil pro his addiciendum exposcimus, sed quae restant ad consequendum per modica.

Dindimus.

Post litteras, secundum in eruditione syllaba est. Est enim syllaba comprehensio litterarum uel unius uocalis enuntiatio sub uno accentu et uno spiritu prolata. Quae a singulis incipiens non amplius quam ad sex litteras procedere potest in latino dumtaxat sermone, ut *a*, *ab*, *arx*, *mars*, *stans*, *stirps* ; in qua praecipue observare oportet ordinis rationem, quae litterae alias uel antecedentes subsequi ualeant uel subsequentes in eadem compositione anteire, quod hic tamen admonendum, non exponendum censuimus. Deinceps circa omnem syllabam generalis est divisio. Syllaba alia longa, alia breuis, alia communis etc... quae subiecimus ad hunc modum memoriae commendanda :

| Syllaba | Conceptio vel complexio. | |
|---|---|---|
| Longa : | Quae semper producitur : | temporum duorum ; |
| Breuis : | Quae nunquam producitur : | temporis unius ; |
| Communis : | Quae produci et corripi potest : | nunc duorum, nunc unius. |

Longa duobus modis : natura, positione.

Natura duobus modis : diphtongis, productione uocalium.

Diphtongi quinque sunt : ae, oe, au, eu, ei.

Productae vocales, ut *aer*, *uenit*, *idem*, *orator*, *unus*.

Positione longa fit syllaba sex modis : cum brevis uocalis in duas desinit consonantes, ut *est* ; cum in unam duplicem, ut *dux* ; cum in unam desinit et excipitur ab altera, ut *arca* ; cum una duplici excipitur, ut *axis* ; cum ab *i* loco consonantis posita excipitur, ut *Troia* ; cum desinit in consonantem et excipitur ab *i* vel *u* loco consonantium positis, ut *aduena*, *adiutus* ;

Breuis syllaba est quae horum nihil habet.

Communis fit syllaba nouem modis :

Primus modus fit ex liquidis praecedentibus mutis : breuis, ut *mens tenebris obscura suis* ; longa, ut *mortisque tenebris*.

Secundus modus fit per consonantem sequente *h* : brevis, ut *niger hispidus* ; longa, ut *uir humilis maesto deiectus lumine terram* (1).

Tertius modus fit per *s* quando praecedit consonantem : brevis, ut

(1) *Sedul. Carm. Pasch.* III, 80.

*ordinibus uariis alba smaragdus inest* [2]; longa, ut *iamiamque scilicet illud* [3].

Quartus modus fit cum post dimensos pedes quotlibet syllaba dedictione superest, quae uel in uocalem desinens excipitur a consonante uerbi sequentis, uel in consonantem desinens excipitur a uocali, quae tamen licentia rara esse debet : brevis, ut *cuius onus leue est* [4]; longa, ut *cuius in robore*.

Quintus modus fit per diphtongum sequente statim uocali : breuis, ut *insulae Ionio in magno* [5]; longa, ut *musae Aonides*, quam posteriores per synalipham transiliendam dixerunt.

Sextus modus est per productam uocalem altera uocali subsequente : breui, ut *te Corydon, o Alexi, trahit* [6]; longa, ut *utinam in thalamos* [7], quod moderni in eadem potius parte consueuerunt.

Septimus modus fit cum pronomen *c* terminatum uocalis subsequitur : brevis, ut *hic uir, hic est, tibi quem promitti saepius audis* [8]; longa, ut *pater est et filius hic est* [9].

Octavus modus fit cum correptam uocalem in eadem parte sequitur *z* duplex consonans : brevis, ut *et gaza distabat* [10]; longa, ut *affixos diuite gaza* [11].

Nonus est quo omnis syllaba in fine indifferens est. — Primus modus est correptam uocalem sequente muta et liquida : brevis, ut *uastosque ab rupe Cyclopas* [12]; longa ut *uasto Cyclopes in antro* [13]. — Secundus modus est correptam uocalem, sequente semiuocali et liquida : breuis, ut *neue flagella* [14]; longa, ut *toto proflabat pectore somnum* [15]; sic enim uisum est qui *f* inter semiuocales posuerunt. — Tertius est correptam uocalem sequente consonante et *h* post illam : brevis, ut *si quis honos tumuli* [16]; longa ut *terga fatigamus hasta* [17]. — Quartus est correptam uocalem sequente *s* cum alia consonante : breui, ut *ponite spes si quisque suas* [18]; longa, ut *unde scissa coma aut unde spissa corona* [19]. — Quintus est cum correpta uocalis desinit in consonantem quae partem terminat orationis : brevis, ut *hic amor hoc studium* [20]; longa, ut *omnia uincit amor et nos cedamus amori* [21]. Sciendum autem quod *a* quoque si nuda sit communem facit

(1) *Sedul. Carm. pasch.* III, 296. — (2) *Fortunat. Carm.* VIII, 3, 264. — (3) *Sedul. Carm. pasch.* I, 244. — (4) *Sedul. Carm. pasch.* I 290. — (5) *Verg. Aen.* III, 212. — (6) *Verg. Bucol.* II, 63. — (7) *Lucan. Pharsal.* VIII, 88. — (8) *Verg. Aen.* VI, 792. — (9) *Sedul. Carm. pasch.* I, 314. — (10) *Iuvenc.* III, 499. — (11) *Iuvenc.* III, 522. — (12) *Verg. Aaen.* III, 647. — (13) III, 617. — (14) *Verg. Georg.* II, 299. — (15) *Verg. Aen.* IX, 326. — (16) *Verg. Aen.* X, 493. — (17) *Verg. Aen.* IX, 610. — (18) *Verg. Aen.* XI, 309. — (19) *Terentian.* 1103. — (20) *Verg. Aen.* XI, 739. — (21) *Verg. Bucol.* X, 69.

syllabam : brevis, ut *talia dicta uolant* (1) ; longa, ut *dona dehinc auro grauia sectoque elephanto* (2). — Sextus est cum diphtongum uocalis sequitur : brevis, ut *insulae Ionio in magno* (3) ; longa, ut *musae Aonides.* — Septimus est cum uocalem longam alia sequitur : brevis, ut *te Corydon o Alexi trahit* (4) ; longa, ut *o utinam in thalamos* (5). — Octauus est cum pronomen *c* littera terminatum uocalis sequitur : brevis, ut *solus hic inflexit sensus* (6) ; longa, ut *hoc erat alma parens* (7). — Nonus est cum correptam uocalem sequitur *z* : breuis, ut *nemorosa Zacynthus* (8) ; longa, ut *Mezenti ducis exuuias* (9).

Hos novem modos communium syllabarum alii et alii ut uisum est diffinierunt. Est adhuc alia syllaborum diuisio pertinens ad rationem metri. Omnis namque syllaba in dictione aut prima est aut ultima aut media, hoc est inter primam et ultimam, et habet unaquaeque propriam considerationem qua in metro cognoscitur longa uel breuis.

SOSTHENES.

Ad compendium propositionis ista nunc nobis de syllaba sufficiunt et quia maioribus quae supersunt in his moram facere non oportet, prosequere igitur si qua de dictione, quam partem tertiam constituisti, adicienda iudicaueris.

DINDIMUS.

Vos scitis sicut a principio quomodo ex uestra interrogatione narratio meá legem accipiat qui uobis summam rerum tantum quasi quodam transuisu ad memoriam excitandam confirmandamque figurari uoluistis. Fundamentum enim est descriptio uniuersitatis in breui conformata. Dictionem diffiniunt esse partem orationis constructae id est in ordinem compositae minimam quantum ad totum intelligendum, quam in octo species secuerunt. Probatior enim sententia octo partes orationis constituit : nomen, pronomen, uerbum, aduerbium, participium, coniunctionem, propositionem, interiectionem. Nam ordinis nihil interest hic numerum rerum considerantibus. De his tam multa a multis dicta sunt ut pauca ex omnibus uix dici possint. Nos tamen quae uidebuntur subicimus.

NOMEN. DE PRIMA PARTE ORATIONIS ET EIUS SPECIEBUS

*Species nominis duae* :

| | |
|---|---|
| proprium | quod unius est, ut *Virgilius* ; |
| appellatiuum | quod multorum, ut *homo.* |

---

(1) Alia dicta folant. — (2) *Verg. Aen.* III, 464. — (3) *Verg. Aen.* III, 211. — (4) *Verg. Bucol.* II, 65. — (5) *Lucan. Pharsal.* VIII, 88. — (6) *Verg. Aen.* IV, 22. — (7) *Verg. Aen.* II, 664. — (8) *Verg. Aen.* III, 270. — (9) *Verg. Aen.*, XI, 7.

*Species communes tam propriorum quam appellatiuorum sunt duae :*

| | |
|---|---|
| primitiua | quae primae impositionis, ut *anima* ; |
| deriuatiua | quae ab aliis sumpta, ut *animatus.* |

*Propriorum species propriae sunt quatuor :*

| | |
|---|---|
| praenomen | quod praeponitur nomini, ut *Publius* uel differentiae [a] causa uel dignitatis ; |
| nomen | quod proprie uniuscuiusque suum est, ut *Paulus* ; |
| cognomen | cognationis commune, ut *Scipio* ; |
| agnomen | quod ab euentu imponitur, ut *Africanus.* |

*Species communes propriorum et appellatiuorum siue sint primitiua siue deriuatiua :*

| | |
|---|---|
| corporalia | in propriis, ut *Terentius* ; in appellatiuis, ut *homo* ; |
| incorporalia | in propriis, ut *Virtus* dea ; in appellatiuis, ut *uirtus* communis ; |
| homonyma [b] | in propriis, ut *Pyrrhus, Achillis* et *Phanes rex epirotarum* ; in appellatiuis, ut *nepos filii filius* et *nepos luxuriosus.* |
| synonyma | in propriis, ut *Cornelius Scipio Africanus* ; in appellatiuis, ut *ensis, mucro, gladius.* |

*Aliae fere omnes species in appellatiuis inueniuntur nominibus quae sunt hae :*

| | |
|---|---|
| adiectiuum | quod adicitur uel appellatiuis, ut *iustus, magnus et iustus* laude, uituperatione uel ad utrumque se habens ; |
| ad aliquid dictum | quod sine intellectu illius ad quod dicitur proferri non potest, ut *filius suus* ; |
| quasi ad aliud dictum | quod ad aliud se habet nec tamen ponit illud ad quod dicitur, ut *dies nox, dextra sinistra* ; |
| gentile | quod gentem significat, ut *graecus, latinus* ; |
| patrium | quod a patria sumitur, ut *atheniensis, romanus* ; |
| interrogatiuum | quod cum interrogatione profertur, ut *quis, qualis, quantus, quot, quotus* ; |
| infinitum | interrogatiuo contrarium, ut *quis, qualis, quantus* ; tamen in lectione graui accentu pronuntiatur ; |
| relatiuum | quod cum relatione profertur, ut *eadem, haec, talis, tantus*, quae et redditiua dicuntur ; |

(a) differenti N. (b) *Les quatre mss. portent* ononima.

| | |
|---|---|
| demonstratiuum | ut eadem quando cum demonstratione proferuntur, ut *talis, tantus, totus* ; |
| similitudinis | haec eadem quando ad similitudinem proferuntur, ut *talis, tantus, totus* ; |
| collectiuum | quod cum singulari numero multitudinem significat, ut *populus, plebs* ; |
| diuiduum | quod a duobus vel amplioribus ad singulas habet relationem, uel ad plures numeros pares distributos, ut *uter, alter, uterque, quisque, singuli, bini, terni, centeni* ; |
| factitium | quod a proprietate soni per imitationem factum est, ut *tintinnabulum, turtur* ; |
| generale | quod in diuersas species diuiditur ut *animal, arbor* ; |
| speciale | quod a genere diuiditur, ut *homo, equus* ; |
| ordinale | quod ordinem significat, ut *primus, secundus, tertius* ; |
| numerale | quod numerum demonstrat, ut *unus, duo, tres* ; |
| temporale | quod tempus demonstrat, ut *mensis, annus* ; |
| locale | quod locum significat, ut *propinquus, longinquus, proximus, medioximus.* |

*Quae subsequuntur species propriae sunt deriuatorum* :

| | |
|---|---|
| patronomicum | quod a propriis tantummodo deriuatur nominibus patrum, ut *Aeacides* ; |
| possessiuum | quod cum genitiuo principalis significat aliquid ex his quae possidentur, ut *Euandrius ensis* id est *ensis Euandri* ; |
| comparatiuum | quod cum positiui intellectu uel cum aliquo participe sensus positiui magis aduerbium significat ; |
| superlatiuum | quod ad plures sui generis comparatum supponitur omnibus uel per se prolatum intellectum habet cum *ualde* ; |
| diminutiuum | quod diminutionem sui primitiui absolute demonstrat, ut *rex regulus* ; |
| denominatiuum | quod a nomine primitiui sui sic nominatur, non ab aliqua speciali significatione sicut suprapraedicta ; |
| comprehensiuum | quod cum multis aliis sub denominatiuo continetur et est, ut *salictum, querquetum* ; omnia enim quae a nominibus deriuantur nomina generaliter denominatiua dicuntur ; |
| uerbale | quod a uerbis, ut *ambigo, ambiguus* ; |

| | |
|---|---|
| participale | quod a participiis ; |
| aduerbiale | quod ab aduerbio, ut *cras, crastinus.* |

*Item secundum Donatum aliter :*

Alii XXVII species appellatiuorum esse dixerunt :

| | |
|---|---|
| corporalia | quae uidentur uel tanguntur, ut *caelum,terra* ; |
| incorporalia | quae nec uideri nec tangi possunt, ut *pietas, iustitia, dignitas* ; |
| primitiua | quae primam positionem habent nec aliunde sunt facta, ut *mons, fons* ; |
| deriuatiua | quae ex aliis deducuntur, ut *montanus, fontanus*, sola uoce, non sensu ; |
| diminutiua | quae uoce et sensu educuntur in minus, ut *monticulus, fonticulus* ; |
| diminutiuis similia | quae formam diminutiuorum habent, non sensum, ut *tabula, fabula* ; |
| tota graeca | quae totam graecam declinationem sequuntur, ut *Themisto, Callipso* ; |
| tota latina siue conuersa | quae ex toto in latinum conuersa sunt eloquium, ut graecus dicit *Odysseus*, latinus dicit *Ulixes* ; |
| notha uel media | quae ex parte graeca sunt, ex parte latina, ut *Alexandros* graece, *Alexander* latine ; |
| homonyma [a] | quae uno nomine multa significant, ut *nepos, acies, aries* ; |
| synonyma | quae multis nominibus unum significant, ut *ensis, mucro, gladius* ; |
| patronimica | quae a patrum nominibus ueniunt, ut *Pelides, Philirides, Aeacides* ; |
| possessiua vel thetica, | quae graece epireta dicuntur, quae aliis adiciuntur, ut *fortis uir* ; |
| qualitatis | quae qualitatem significant uel ab animo, ut *sapiens*, uel a corpore, ut *formosus*, uel ab extrinsecus accidenti, ut *diues* ; |
| quantitatis | quae a mensura dicuntur, ut *magnus, paruus* ; |
| gentis | quae gentem significant, ut *graecus, latinus* ; |
| patriae | quae patriam significant, ut *romanus, thebanus* ; |
| numeri | ut *unus, duo, tres.* ; |

(a) *Les quatre mss. portent* ononima.

| | |
|---|---|
| ordinis | ut *primus*, *secundus*, *tertius* ; |
| ad aliquid dicta | quae ad aliquid referuntur, ut *pater*, *filius* ; |
| ad aliquid qualiter se habentia | quae in respectu quodam contrarietatis dicuntur sine relatione, ut *dies*, *nox* ; |
| generalia | quae multa in se continent, ut *animal*, *lapis* ; |
| specialia | quae partem continent, ut *homo*, *margarita* ; |
| uerbalia | quae de uerbis nascuntur, ut *lectum*, *lectu*, *lector*, et exeunt in *ter* ; |
| participiis similia | quae formam habent participiorum nec tamen sunt, ut *potens* ; |
| uerbis similia, | ut *contemplator* nomen et *contemplator* uerbum, *comedo* nomen et *comedo* uerbum. |

De accidentibus nominis.

Qualitas ; comparatio ; genus ; numerus ; figura ; casus.

Bipertita species qualitatis : propria ; appellatiua.

Gradus comparationis sunt tres :

| | |
|---|---|
| positiuus | qui absolutam habet significationem, ut *doctus* ; |
| comparatiuus | qui cum positiui intellectu uel cum aliquo participe sensus positiui magis aduerbium significat, ut *doctior* ; |
| superlatiuus | qui ad plures sui generis comparatus supponitur omnibus uel per se prolatus intellectum habet positiui cum *ualde*, ut *doctissimus* ; |

Quae sunt in quibus fiat comparatio :

| | |
|---|---|
| adiectiua | quae sumuntur ex accidentibus substantiae nominum. Qualitatis, ut *bonus* ; quantitatis, ut *magnus* ; animi, ut *sapiens* ; corporis, ut *formosus* ; extrinsecus accidentium, ut *diues*. |

A quibus fiant comparatiua :

A nominibus, ut *clarus*, *clarior* ; a uerbis, ut *detero*, *deteris*, *deterior* ; a participiis in uim nominum transeuntibus, ut *indulgens*, *indulgentior* ; a propositionibus uel aduerbiis, ut *extra*, *exterior*.

Quae genera recipiant gradus comparationis :

Positiuus omnia genera recipit, ut *doctus*, *docta*, *doctum*, *docilis*, *amans* ; comparatiuus recipit duo : commune et neutrum, ut *hic* et *haec doctior* et *hoc doctius* ; superlatiuus recipit tria, masculinum, femininum et neutrum, ut *hic doctissimus*, *haec doctissima*, *hoc doctissimum*.

Quaedam deficere in comparatione :

Quaedam positiuum tantum, ut *mediocris* ; quaedam positiuum et comparatiuum tantum ut *senex senior* ; quaedam positiuum et superlatiuum tantum, ut *pius piissimus* ; quaedam comparatiuum et super-

latiuum tantum, ut *ulterior ultimus*; quaedam superlatiuum tantum, ut *nouissimus*; quaedam anomala sunt in comparatione, ut *malus peior, bonus melior*; quaedam diminutiua sunt in comparatione, ut *grandiusculus, minusculus.*

De generibus nominum quot sint uniuersaliter distincta :

Masculinum : cui praeponitur articulus hic, ut *magister*; femininum : cui praeponitur articulus haec,ut *schola*; neutrum : cui praeponitur articulus hoc, ut *hostium*; commune : cui praeponitur articulus hic et haec, ut *sacerdos*; omnis generis, cui praeponitur articulus hic et haec et hoc, ut *felix*; epichenon id est promiscuum : quod sub uno articulo et una uoce utrumque sexum significat, ut *passer, aquila*; incerti generis : quae nulla ratione cogente auctoritas diuerso genere protulit, ut *hic finis* et *haec finis, cortex, silex, margo, grus, bubo, damma.*

De numero :

Numerus : dictionis forma quae discretionem quantitatis facere potest; singularis : ut *homo*, qui abusiue dicitur numerus : in uno enim numerus non est; pluralis : ut *homines*; dualis apud latinos non inuenitur; quaedam nomina semper sunt singularia, quaedam semper sunt pluralia.

Semper singularia sunt duobus modis : natura : ut propria quae naturaliter indiuidua sunt, ut *Socrates, sol, Italia*; usu : quae usus singulariter proferri tradidit, ut *sanguis, puluis.*

Quibus modis haec aliquando pluralia fiunt :

Euentu : quia euenit saepe proprio eodem plures appellari, ut *Pyrrhus*, Achillis filius et *Pyrrhus* rex Epiri ; partitione : ut *Gallia citerior* et *Gallia ulterior*; diuersa opinione : ut *quidam multos sales opinati sunt*; auctoritate, ut *mella, frumenta, hordea, farra*, contra usum prolata ; quando pro appellatiuis proferuntur, ut *Iustitia* dea et *iustitia* uirtus communis.

Semper sunt pluralia duobus modis : natura : ut *gemini* et *pisces* signa in caelo ; usu : ut *manes, arma, moenia, kalendae, idus, compitalia.*

Item quaedam sunt voce singularia intellectu pluralia : ut *populus, plebs, exercitus, legio.*

Quaedam sunt voce pluralia intellectu singularia, ut *Athenae, Thebae, Menala, Dindima, Tartara.*

De figura.

Figura : quae in dictionis quantitate comprehenditur ; simplex : ut *magnus*; composita : ut *magnanimus*; decomposita : ut *magnanimitas.*

Quot modis nomina componantur :

Ex duobus integris, ut *respublica*; ex duobus corruptis, ut *benivolus*; ex integro et corrupto : ut *extorris*; ex corrupto et integro, ut *efferus.*

Quae partes orationis composita habere possint :

Omnes partes orationis composita habent praeter interiectiones et

participia, quae simplicia necesse est sint uel decomposita ; composita nunquam, nisi transeant in ui nominum, ut *impotens*.

CUM QUIBUS PARTIBUS NOMINA COMPONANTUR :

Nomina componuntur : uel cum aliis nominibus, ut *omniparens, paterfamilias* ; uel cum uerbis, ut *armiger, lucifer* ; uel cum participiis, ut *senatusdecretum, plebiscitum* ; uel cum pronominibus, ut *huiusmodi, illiusmodi* ; uel cum aduerbiis, ut *satisfacio, beneficus* ; uel cum praepositionibus, ut *impudens, perfidus* ; uel cum coniunctionibus, ut *uterque, quisque, nequis, siquis*.

DE NUMERO COMPOSITIONIS :

Ex duobus dictionibus componuntur nomina,ut *septemtrio, semiuir* ; ex tribus, ut *imperterritus, inexpugnabilis* ; ex amplioribus, ut *cuiuscumquemodi* ;

QUOMODO DECLINATIONEM SUSCIPIANT COMPOSITA :

Quae componuntur ex duobus nominatiuis : ex utraque parte declinantur, ut *respublica, reipublicae* ; quae componuntur ex duobus obliquis : ex utraque parte indeclinabilia sunt, ut *huiusmodi* ; quae ex nominatiuo et obliquo : ex parte nominatiui declinantur, ex parte obliqui non, ut *paterfamilias*.

DE CASIBUS, QUI SUNT VI, LICET QUIDAM SEPTIMUM ADDIDERINT ABLATIUUM ABSOLUTUM :

Nominatiuus : qui rectus dicitur : rectus quod ipse primus sit, nominatiuus autem quia per eum fit nominatio ; genitiuus : qui est possessiuus et paternus quia genus uel possessionem significat, ut *Priami genus, Priami imperium, filius Priami* ; uel quia generaliter omnes fere deriuationes ab eo descendunt ; datiuus : qui et commendatiuus, ut *do illi, commendo illi* ; accusatiuus : qui est causatiuus dicitur, ut *accuso hominem* id est *hominem in causa facio* ; locatiuus : qui et salutatorius, ut *o Aenea, salue Aenea* ; ablatiuus : qui et comparatiuus, ut *aufer ab Hectore* et *fortior Hectore*.

SEX SUNT FORMAE CAUSALES :

Monoptota : quae pro omni casu una et eadem terminatione funguntur, ut *hoc autem, huius autem, huic autem, hunc autem, o autem, ab hoc autem* ; diptota : quae duos casus habent diuersos, ut *tabi tabo, fors forte, uerna ueribus* ; triptota : qui tres casus habent, ut *templum, templi, templo* ; tetraptota : quae quatuor casus habent, ut *magister, magistri, magistro, magistrum* ; pentaptota : quae quinque casus habent, ut *doctus, docti, docto, doctum, docte* ; hexaptota : qui sex casus habent ut *unus, unius, uni, unum, une, ab uno*.

QUID DISTET INTER APTOTA ET MONOPTOTA CUM UTRAQUE INDECLINABILIA SINT ;

Aptota sunt quae nominatiuum solum habent qui plerumque et uocatiuus inuenitur; ut *Iupiter, Diespiter* ; monoptota sunt quae pro omni casu una terminatione funguntur ut omnia nomina litterarum et numerorum a quatuor usque ad centum, ut *a b, A B*, quatuor quinque, etc..., ut *hoc a, huius a, huic a, hoc a, o a, ab hoc a, hi quatuor, horum quatuor, his quatuor, hos quatuor, o quatuor, ab his quatuor*, similiter *quinque* etc.

De declinationibus nominum quinque :

Prima est cuius genitiuus singularis in *ae* diphtongum desinit ; secunda est cuius genitiuus singularis in *i* productam desinit ; tertia est cuius genitivus singularis in *is* correptam desinit ; quarta est cuius genitiuus singularis in *us* productam desinit ; quinta est cuius genitiuus singularis in *ei* diuisas syllabas desinit.

De pronomine et eius attributis :

Pronomen est pars orationis finitarum personarum proprie perceptiua quae uice priorum nominum funguntur. Sunt autem pronomina numero quindecim, nam caetera quae ueteres inter pronomina numerasse inueniuntur vim nominum habere probantur quae pro sola forma inflexionis casualis inter pronomina posuisse quosdam, alii iniuste reprehenderunt, uerba non sensum secuti. Haec autem ipsa postea suo loco enumerabimus.

Quindecim sunt pronomina :

Octo primitiua : *ego, tu, sui, ille, ipse, hic, is* ; septem deriuativa : *meus, tuus, suus, noster, uester, nostras, vestras.*

Diuersae proprietates primitiuorum :

Alia demonstratiua tantum : quae ad interrogationem reddita primam cognitionem faciunt, ut *ego, tu, hic, iste* ; alia relatiua tantum : quae secundam cognitionem faciunt, ut *is de quo dixi* ; alia demonstratiua et relatiua : ut *ille* et *ipse*, quod per se relatum est, iunctum cum alio demonstrat, ut *ipse ego* ; aliud praepositiuum, ut *hic* : quia primam cognitionem indicat ; aliud subiunctiuum : ut *is* quia secundam cognitionem facit.

De proprietatibus deriuatorum :

Alia a prima persona deriuantur, ut *meus, noster, nostras* ; alia a secunda persona deriuantur, ut *tuus, uester, uestras* ; a tertia persona unum deriuatur, ut *suus* ; alia intrinsecus et extrinsecus singularia, ut *meus, tuus, suus* ; alia intrinsecus et extrinsecus pluralia, ut *nostri, uestri, nostrates, uestrates* ; alia intrinsecus singularia, extrinsecus pluralia, ut *mei, tui, sui* ; alia intrinsecus pluralia, extrinsecus singularia, ut *noster, uester, nostras, uestras.*

Haec sunt nomina quae declinationem pronominum sequuntur :

*Unus, solus, totus, alius, ullus, uter, alter, quis.*

Sex accidunt pronomini :

Species, persona, genus, numerus, figura, casus.

Duae sunt pronominum species :

Primitiua, ut *ego, me, tu, tui* ; deriuatiua, ut *meus, tuus.*

Tres sunt personae pronominis :

Prima, ut *ego* ; secunda, ut *tu* ; tertia, ut *ille.*

Quinque sunt genera pronominum :

Masculinum, ut *hic* ; femininum, ut *haec* ; neutrum, ut *hoc* ; commune, ut *nostras, uestras* ; trium generum, ut *ego, tu.*

Duae sunt figurae :

Simplex : ut *hic, is* ; composita, ut *istic, isdem.*

Duo sunt numeri :

Singularis, ut *ego* ; pluralis, ut *nos.*

Sex sunt casus :

Nominatiuus, ut *tu* ; genitiuus, ut *tui* ; datiuus, ut *tibi* ; accusatius, ut *te* ; uocatiuus, ut *o tu* ; ablatiuus, ut *a te.*

Quot formae casitales in pronomine :

Alia monoptota, ut *istoc, eccum* ; alia triptota, ut *sui, sibi, se* ; alia tetraptota, ut *tuus, suus* ; alia pentaptota, ut *ille, ipse* ; hexaptota pronomina non inueniuntur.

Quatuor sunt modi declinationum in pronomine :

Primus est in tribus primitiuis *ego, tu, sui* ; secundus est eorum quae in ius terminant genitiuos, ut *ille, illius* ; tertius est qui sequitur mobilium declinationem nominum, ut *meus, tuus* ; quartus est qui sequitur nomina tertiae declinationis, ut *nostras, -tis.*

Quod latini pronominibus loco articulorum utuntur :

Latini articulos non habent, sed loco eorum finitis pronominibus utuntur hic haec hoc, ut *hic uir, haec mulier, hoc mancipium.*

## DE VERBO ET EIUS ATTRIBUTIS :

Verbum est pars orationis cum temporibus et modis sine casu, agendi uel patiendi significatiuum. Verbo autem accidunt octo :

De octo accidentibus :

Significatio uel genus, tempus, modus, figura, coniugatio, persona, numerus.

Alii septem uerbo accidentia tribuerunt :

Qualitas, coniugatio, genus, numerus, figura, tempus, persona.

Qualitatem autem in modis assignant et formis : Modi sunt sex :

Indicatiuus, ut *lego* ; imperatiuus, ut *lege* ; optatiuus, ut *utinam legerem* ; coniunctiuus, ut *cum legam* ; infinitiuus, ut *legere* ; impersonalis, ut *legitur*,

Formae uerborum quatuor sunt :

Perfecta, ut *lego* ; meditatiua, ut *lecturio* ; frequentatiua, ut *lectito* ; incohatiua, ut *feruesco*.

Tres sunt coniugationes uerborum :

Prima est quae habet *a* in secunda persona praesentis indicatiui modi numero singulari ante nouissimam litteram uerbo activo, et neutrali passiuo communi et deponenti ante nouissimam syllabam, ut *amas, amaris* ; secunda est quae habet *e*, ut *doceo, doces, doceor, doceris* ; tertia est quae habet *i*, ut *lego, legis, legor, legeris* ; tertia correpta est quae mutat *i* in *e*, ut *legis, legeris* ; tertia producta est quae non mutat *i*, ut *audis, audiris*.

Quinque sunt genera uerborum :

Actiua quae desinunt in *o* et suscepta *r* passiua faciunt, ut *amo, amor* ; passiua quae desinunt in *r* et dempta ea redeunt in actiua, ut *amor, amo* ; neutra quae desinunt in *o* et non possunt accipere *r*, ut *sto, curro* ; deponentia quae desinunt in *r* sed ea dempta actiua formare non possunt, ut *luctor, sequor* ; communia quae similiter *r* habent immobilem ut deponentia, sed duas accipiunt significationes agendi et patiendi, ut *osculor te, a te*.

Quibus modis uerba deficiunt :

Alia per formas, ut *lacesso, facesso* ; perfectum enim principale non habent ; alia per modos, ut *dic*, quod solum imperatiuum habet et secundam personam ; alia per coniugationes qualia sunt anomala, ut *sum, es, est* ; alia per genera, ut *audeo*, etc., quae neutra passiua dicuntur ; alia per numeros, ut *faxo* ; nemo enim dicit *faximus* ; alia per figuras, ut *compleo* ; *pleo* enim simplex non inuenitur ; alia per tempora, ut *fero* ; *ferui* enim non dicitur ; alia per personas, ut *quaeso, quaesumus* ; nemo enim *quaesis* dicit.

De quinque neutris passiuis :

*Gaudeo, gauisus sum* ; *audeo, ausus sum* ; *soleo, solitus sum* ; *fio, fis, factus sum* ; *fido, fisus sum.*

De Anomalis :

*Sum, es, est* ; *fero, fers, fert* ; *uolo, uis, uult,* ; *edo, es, est.*

De aliis defectiuis :

*Ave, salue, fore, infit, inquam, quaeso, ouat, coepi, pepigi, noui, memini, odi.*

Duo sunt numeri uerborum :

Singularis, ut *lego* ; pluralis, ut *legimus.*

Duae sunt figurae :

Simplex, ut *lego* ; composita, ut *negligo.*

Tria sunt tempora :

Praesens, ut *lego* ; praeteritum, ut *legi* ; futurum, ut *legam.*

TRINA PRAETERITI PARTITIO EST :

Praeteritum imperfectum, ut *legebam* ; praeteritum perfectum, ut *legi* ; praeteritum plus quam perfectum, ut *legeram*.

TRES SUNT PERSONAE UERBORUM : prima, ut *lego* ; secunda, ut *legis* ; tertia, ut *legit*.

QUATUOR SUNT FORMAE PRAETERITORUM IN PRIMA CONIUGATIONE :

Prima est quae abicit *s* secundae personae praesentis et addita in syllaba facit praeteritum, ut *amo, amas, amaui* ; secunda est quae deponit *a*, ut *sono, sonas, sonui, tonui, fricui, uetui, secui, micui, plicui, domui* ; tertia est ut *lauo, lauas, laui* ; quarta est ut *do, das, dedi, sto, stas, steti.*

QUINQUE SUNT FORMAE PRAETERITORUM IN SECUNDA CONIUGATIONE :

Prima est ut *splendeo, splendes, splendui* ; secunda est ut *sedeo, sedes, sedi, faueo, faues, faui* ; tertia est ut *ardeo, ardes, arsi, mulceo, mulsi* ; quarta est ut *frigeo, friges, frigi, lugeo, luxi* ; quinta est ut *pendeo, pependi, tondeo totondi.*

OCTO SUNT FORMAE PRAETERITORUM IN TERTIA CONIUGATIONE :

Prima est ut *alo, alis, alui, sapio, sapis, sapui* ; secunda est ut *curro, cucurri, disco, didici* ; tertia est ut *trado, tradidi, credo, credidi* ; quarta est ut *dico, dixi, rego, rexi, lingo, linxi* ; quinta est ut *sumo, sumpsi, mitto, misi, scribo, scripsi* ; sexta est ut *cupio, cupiui, sapio, sapiui*, quod et *sapui* ; septima est ut *posco, poposci* ; octaua est ut *mando, mandis, mandi, pando, pandi.*

QUINQUE SUNT FORMAE PRAETERITORUM IN QUARTA CONIUGATIONE :

Prima est ut *munio, muniui* uel *munii, seruiui* vel *ii* ; secunda est ut *uolo, uolui, malo, malui, operio, operui* ; tertia est ut *farcio, farsi, sepio, sepsi, cambio, campsi* ; quarta est ut *sancio, sanxi, uincio, uinxi* ; quinta est ut *exeo, exiui, transeo, transiui, queo, quiui.*

A PRAETERITIS INDICATIUI SUPINA FORMANTUR :

*amaui, amatum* ; *docui, doctum* ; *legi, lectum* ; *audiui, auditum.* Meditatiua a supinis ueniunt, ut *lectum,tu, lecturio.* Frequentatiua similiter ut *lectum, tu, lectito.* Incohatiua a secunda persona indicatiui, ut *ferueo, ferues, feruesco.*

DUOBUS MODIS UERBA IN SUIS ACCIDENTIBUS DEFICIUNT :

Necessitate naturae ; casu fortunae.

NECESSITATE NATURAE DUOBUS MODIS :

In significatione, ut *nupta, nuptus* dici non potest ; in consonantia, ut a *cursor* [a], *cursrix.*

(a) N : acusor.

Casu fortunae duobus modis :

Inusitata, ut *for, dor* ; inconsona, ut a *metuo, metuturus* uel *metuiturus.*

Differentiae causa quaedam regulam non seruant : ut *maneo, mansi* praeteritum facit pro *manui* ; ut *fac, dic, duc, fer* pro *face, dice, duce, fere.*

Species verborum duplex est :

Primitiua, ut *lego* ; deriuativa, ut *lectito.*

Species deriuatorum tres sunt :

Meditatiua, ut *lecturio* ; frequentatiua, ut *lectito* ; incohatiua, ut *feruesco, calesco.*

Figurae uerborum tres sunt :

Simplex, ut *cupio* ; composita, ut *cupisco* ; decomposita, ut *concupisco.*

Personae uerborum tres sunt :

Prima est quae loquitur ; secunda est ad quam fit sermo ; tertia est de qua fit sermo ;

Et hae quidem sic casus requirunt :

Prima persona nullo casu indiget, admittit tamen nominatiuum, ut *occidor, innocens* ; secunda uocatiuum regit, ut *seruus, liber* ; tertia nominatiuum regit, ut *Virgilius scribit.*

## DE PARTICIPIO ET EIUS ATTRIBUTIS.

Participium est pars orationis quae a uerbo omnino deriuatur et pro uerbo accipitur participans proprietates nominis et uerbi ([a]). Sunt enim a nomine genera et casus, a uerbo tempora et significationes, ab utroque numerum atque figuram. Accidunt ergo participio sex, hoc est genus casus, tempus, significatio, numerus et figura quod idcirco post uerbum proximo loco subiungendum uidetur quia pro uerbo ponitur sicut nominis uicem pro nomen obtinet.

Quatuor sunt genera participiorum :

Masculinum, ut *hic lectus* ; femininum, ut *haec lecta* ; neutrum, ut *hoc lectum* ; commune trium generum ut *hic* et *haec* et *hoc legens.*

Tempora tria habent :

Praesens, ut *amans* ; perfectum, ut *amatus* ; futurum, ut *amaturus* vel *amandus.*

Origo autem eiusmodi est horum :

Praesens participium nascitur a prima persona praeteriti imperfecti indicatiui, ut *amabam* ; *bam* in *ns* fit *amans* ; praeteritum participium nascitur ab ultimo supino addita *s* et correpta *u*, ut *amatum, amatu, amatus* ; futurum actiui participium similiter ab eodem nascitur supino ad-

(a) N M *add.* participans.

dita *rus*, ut *amatum, amatu, amaturus*; futurum passivi participium nascitur a genitiuo praesentis participii *tis* conuersa in *dus*, ut *amans, amantis, amandus*; praesens participium duas tantum terminationes habet *ans* et *ens*, ut *amans, legens*; praeteritum tres *tus*, ut *lectus*; *sus* ut *mersus*; *xus*, ut *pexus*; et *us* unum anomalum *mortuus*; futurum actiui unam *rus*, ut *amaturus*; futurum passiui unam *dus*, ut *amandus*.

DECLINATIONES TRES IN PARTICIPIIS REPERIUNTUR :

Prima, ut *lecta*; secunda, ut *lectus* et *lectum*; tertia, ut *legens*.

SEX CASUS SIMILITER UT IN NOMINE :

Nominatiuus, ut *legens*; genitiuus, ut *legentis*; datiuus, ut *legenti*; accusatiuus, ut *legentem*; uocatiuus, ut *o legens*; ablatiuus, ut *legente* uel *ti*.

SIGNIFICATIONES HAE SUNT :

Ab actiuo uerbo duae ueniunt praesentis et futuri, ut *legens, lecturus*; a passiuo duae praeteriti et futuri alterius, ut *lectus, legendus*; a neutro duae quae et ab actiuo praesentis et futuri, ut *stans, staturus*; a deponenti tres praesentis praeteriti futuri, ut *loquens, locutus, locuturus*; a communi quatuor praesentis praeteriti et utriusque futuri, ut *criminans, criminatus, criminaturus, criminandus*.

DUO SUNT NUMERI :

Singularis, ut *hic legens*; pluralis, ut *hii legentes*.

FIGURAE PARTICIPIORUM DUAE SUNT :

Simplex, ut *legens*; decomposita, ut *negligens*; composita participium non habent, sed transit in uim nominis compositum quod a uerbo non descendit.

## DE ADVERBIO (a).

Aduerbium est pars orationis quae uerbo adicitur ad explanandam eius significationem. Est enim uelut adiectiuum uerbi quemadmodum adiectiua nomina substantiis addita significationi eorum apponunt qualitatem, ut *sapiens uir sapienter agit*. Accidunt autem aduerbiis tria : species, significatio, figura. Quae subicimus ut supra. nomina rerum tantummodo, ut propositum est, significantes.

SPECIES ADUERBIIS ACCIDIT DUPLEX cum figura et significatione :

Primitiua quae a se nascitur, ut *nunc, ita, ceu, clam, saepe*; deriuatiua quae ab aliis nascitur, ut *clanculum, saepiusductum*.

AB OMNIBUS FERE PARTIBUS ORATIONIS ADUERBIA DERIUANTUR :

A nomine proprio, ut a *Tullius tulliane*, a *latinus latine*; ab appellatiuo, ut *doctus docte, sapiens sapienter*; a uocabulo, ut *ostium ostiatim*;

(a) DE ADVERBIO *om.* N M.

nomina quoque pro aduerbiis accipiuntur, ut *nimium* pro *nimis*, *recens* pro *recenter* ; a pronomine veniunt aduerbia, ut *hic*, *illic*, *mecum*, *tecum*, *meatim*, *tuatim* ; a uerbo, ut *curro cursim*, *stringo strinctim*, *sentio sensim* ; a participio siue potius a nomine, ut *indulgens indulgenter*, *sapiens sapienter* ; ab aduerbiis, ut *a prope propius*, ab *ultra ulterius*, a *docte doctius* ; a propositione, ut ab *ex extra*, ab *in intra*, a con *contra* ; a nomine et uerbo simul, ut *pedetentim* a *pede*, et *tempto* uel *teneo* ; a nomine et pronomine, ut *horno hoc anno*, unde *hornotinus* uel *hornus huius anni*.

Omnis pars orationis in quibusdam a sua significatione cadens aduerbium est : ut *falso* nomen et *falso* aduerbium ; ut *illo* pronomen et *illo* aduerbium ; ut *pone* uerbum et *pone* aduerbium ; ut *profecto* participium et *profecto* aduerbium ; ut *ante* praepositio et *ante* aduerbium ; *ut* coniunctio et *ut* aduerbium ; *heus* interiectio et *heus* aduerbium.

Figurae aduerbiorum tres sunt :

Simplex, ut *diu*, *huc* ; composita, ut *interdiu*, *adhuc* ; decomposita quae a composito deriuatur, ut ab *efficax*, *efficaciter*.

Duobus modis discernuntur ambigua aduerbiorum :

Accentu, ut *poné* (a) aduerbium et *pone* uerbum ; significatione, ut *profecto* participium.

Significatio aduerbiorum multiplex est :

Sunt aduerbia loci, ut *hic*, *ibi*, *illic* ; sunt temporis, ut *hodie*, *heri*, *cras* ; sunt numeri, ut *semel*, *bis*, *ter* ; sunt negandi, ut *aut*, *non*, *nonnunquam* ; sunt affirmandi, ut *etiam*, *scilicet* ; sunt demonstrandi, ut *en*, *ecce* ; sunt optandi, ut *utinam*, *o si* ; sunt hortandi, ut *eia*, *age* ; sunt ordinis, ut *demum*, *continuo* ; sunt interrogandi, ut *cur*, *quare* ; sunt similitudinis, ut *quasi*, *ceu* ; sunt qualitatis, ut *docte*, *sapienter* ; sunt quantitatis, ut *multum*, *modicum* ; sunt dubitandi, ut *forsan*, *forsitan* ; sunt personalia, ut *meatim*, *tuatim*, *suatim*, *nam*, *mecum*, *tecum*, *secum*, etc. ; magis pronomina cum propositione cacemphati causa per apostrophen pronuntiata ; sunt uocandi, ut *heus*, *o* ; sunt respondendi, ut *heu* ; sunt separandi, ut *seorsum*, *retrorsum* ; sunt eligendi, ut *potius*, *immo* ; sunt congregandi, ut *simul*, *una* ; sunt prohibendi, ut *ne* ; sunt euentus, ut *forte*, *fortuiter*.

Significatio loci quadrifariam diuiditur :

In loco, ut *hic*, *intus*, *foris* ; de loco, ut *hinc*, *intus*, *foris* ; ad locum, ut *huc*, *intus*, *foras* ; per locum, ut *hac*, *intus*, *foris*.

Sic autem est in nominibus ciuitatum :

Propria nomina ciuitatum quando pro aduerbiis localibus ponuntur sine praepositione pronuncianda sunt siue in loco siue de loco siue ad

(a) *Sans accent dans* N.

locum siue per locum. Caeteris nominibus locorum omnibus siue prouinciarum siue insularum siue quorumlibet locorum praepositiones adiunguntur exceptis propriis nominibus ciuitatum, ut *Romam uado*, dicimus non *ad Romam*, *ad Africam*, non *Affricam* pronuntiantes.

Primae declinationes nomina et secundae et tertiae unam per omnia regulam sequuntur ad locum et de loco : ad locum accusatiuum, ut *Romam uado*, *Thebas uado*, *Carthaginem uado*, *Tarentum uado* ; de loco ablatiuum, ut *Roma uenio*, *Thebis uenio*, *Tarentis uenio*, *Carthagine uenio* ; in loco primae et secundae et tertiae pluralia datiuum, ut *Romae sum*, *Thebis sum*, *Carthagine sum* ; in loco secundae singularia genitiuum ponunt siue in *us* siue in *um* exeant, ut *Tarenti sum*, *Aradi sum* ; per locum omnia ablatiuo utuntur, ut *Roma transeo*, *Thebis*, *Tarento*, *Puteolis*, *Carthagine*.

## DE CONIUNCTIONE ET EIUS ATTRIBUTIS.

Coniunctio est pars orationis indeclinabilis coniunctiua aliarum quibus consignificat uim uel ordinem demonstrans. Coniungit autem nomina, ut *Socrates et Plato* ; coniungit pronomina, ut *ego et tu* ; coniungit uerba, ut *loquor et curro* ; coniungit participia, ut *loquens et currens* ; coniungit aduerbia, ut *hic et ibi*. Coniunctioni accidunt tria : potestas, figura, ordo.

Potestas coniunctionum quinque species habet :

Copulatiuas, ut *et*, *que*, *at*, *atque*, *ac*, *ast* ; distinctiuas, ut *aut*, *ue*, *uel*, *ne*, *nec*, *an*, *neque* ; expletiuas, ut *quidem*, *equidem*, *saltem*, *uidelicet*, *quamquam*, *quamuis*, *quoque*, *autem*, *porro*, *licet*, *tamen*, *uerumtamen* ; causales, ut *si*, *etsi*, *etiamsi*, *siquidem*, *quando*, *quandoquidem*, *quin*, *quinetiam*, *quatenus*, *sin*, *seu*, *sine*, *neue*, *nam*, *namque*, *ni*, *nisi*, *nisisi*, *enim*, *etenim*, *ne*, *sed*; *interea*, *quamobrem*, *praesertim*, *item*, *itemque*, *caeterum*, *alioquin*, *praeterea* ; rationales, ut *ita*, *itaque*, *enim*, *enimuero*, *quoniam*, *quoniamquidem*, *quia*, *quapropter*, *quippe*, *ergo*, *ideo*, *igitur*, *scilicet*, *uidelicet*, *propterea*, *idcirco*.

Duae sunt figurae coniunctionum :

Simplex, ut *nam* ; composita, ut *namque*.

Ordo coniunctionis trimodus est :

Aliae sunt praepositivae, ut *at*, *ac*, *ast* ; aliae subiunctiuae, ut *que*, *ue*, *autem* ; aliae communes, ut *ergo*, *igitur*.

## DE PRAEPOSITIONIBUS (a).

Praepositio est pars orationis quae praeposita aliis partibus significationem earum aut implet aut mutat aut minuit. Implet uel auget, ut

---

(a) De praepositionibus *om.* N M.

*praeclarus* ; mutat, ut *indoctus* ; minuit, ut *subdolus*. Praepositio fere, omnibus aliis partibus orationis praeponitur uel supponitur siue per appositionem siue per compositionem : nomini per appositionem, ut *in domo* ; per compositionem, ut *impius* ; pronomini per appositionem, ut *cum illo* ; per compositionem, ut *mecum* ; uerbo per appositionem nunquam, per compositionem autem adiungitur in *perlego* ; participio similiter per compositionem, ut *perlegens* ; per appositionem, ut *ad legentem* ; aduerbio item per appositionem nunquam, per compositionem uero, ut *adhuc, exinde, delonge*.

Praepositioni casum habere accidit et hic duplex est : accusatius, ablatiuus.

Praepositiones accusatiui casus sunt hae : *ad, apud, ante, aduersum, cis, citra, circum, circa, contra, erga, extra, inter, infra, iuxta, ob, pone, per, prope, propter, secundum, post, trans, ultra, circiter, usque, secus, penes.* Praepositiones ablatiui casus sunt haec : *a, ab, abs, cum, coram, clam, de, e, ex, pro, prae, palam, sine, absque, tenus.*

Utrique serviunt hae : *in, sub, super, subter.*

Item aliae sunt quae apponi non possunt sed per compositionem praeponuntur, ut *di, dis, re, se, an, am.* Aliae sunt quae componi non possunt sed apponuntur tantum, ut *apud, penes.* Aliae omnes praeponuntur et per appositionem et per compositionem.

DE INTERIECTIONE.

Interiectio est pars orationis quae interiecta aliis partibus orationis animi tantum exprimit affectus uoce incondita quae ex natura magis quam ex institutione profecta uidetur ; unde communis fere omnibus gentibus inuenitur.

Interiectioni tantum significatio accidit quae uarios animi affectus demonstrat : aliae laetitiam mentis significant, ut *euax* ; aliae dolorem ut *heu, uoi, ue* ; aliae admirationem, ut *pape* ; aliae metum, ut *attat, hui* ; aliae recordationem, ut *hem* ; aliae silentium, ut *ist* ; aliae prohibitionem, ut *ah* ; aliae conquistionem, ut *hah* ; aliae indignationem, ut *bom, bax, ba, bo, uua*.

Haec de partibus orationis ueterum secutis instituta comminiscendi gratia, sicut postulastis, proposui, in quibus si quid uel ex superabundanti additum est uel demptum aliquid quod adesse oportuerit castigate.

SOSTHENES.

Multa quidem horum superesse non ambigimus, nobis tamen qui nomina tantum rerum ad memoriam confirmandam adnotari postulauimus in hiis modo satis factum esse fatemur. Quapropter quia de partibus orationis

quae simplices sunt, quantum in praesenti uisum est, consummasti ; superest ut ea quoque quae de constructione earumdem dicenda sunt adicias.

DINDIMUS.

Vnum tibi, o Sosthenes, qui succingere tractatum cupias e duobus eligendum est aut de tam multis non dicere aut tam multa de singulis. Multa enim sunt omnia et de quibus multa dicta sunt plurima. Hic nos maxime sermoni constituere oportet ut ne metas transeat facturus onus non doctrinam prolixior. Verum enim sic accipite.

DE CONSTRUCTIONE ORATIONIS EPITOMA DINDIMI.

Constructio est dictionum congrua in oratione ordinatio. Haec tripliciter consideratur : habet enim quaedam propria, quaedam autem secundum proprietatem. Hoc quod proprietatis est suum est grammaticae iungere, casus cum casu, genus cum genere, numero numerum similiter et caetera quae sunt secundum instituta congrua. Quae vero adiciuntur secundum proprietatem haec ad ornatum fieri solent neque ex proprietate proprie sunt quoniam adiecta sunt proprietati, non tamen proprietati contraria. Quae enim contra proprietatem sunt uicia nominantur. Igitur proprietas est quae regulam sequitur quae secundum proprietatem adduntur in tropis et schematibus constant, quae contra proprietatem sunt ad barbarismos et soloecismos pertinent. Haec omnia spectare oportet. In omni ergo constructione perfecta nomen et uerbum principatum obtinent et secundo pronomen quod uice nominis uerbo coniungitur. Caetera omnia adiumenta sunt quibus perfectus sensus non constat sed expletur. Determinant enim quaedam circa orationem et non constat ex hiis oratio quibus sublatis non destruitur. Ergo nomen et uerbum principium obtinent sensus perfecti, et dux quidem uerbi nomen est quia personam significat quae prior est cui adiacet actio quae uerbo determinatur, quamuis tamen substantiuum uerbum prius esse uideatur quam nomen quia omne quod est prius est quam hoc aliquid quod nomen significat. In prima quoque et secunda persona uerbum prius esse uidetur quia nomine non indiget quando absolute pronuntiatur id est cum discretionem ideo facit, ut *lego librum*, *legis librum*, sed tamen semper persona prior est quam actio quae illi adiacet. Rursus omnis constructio intransitionem et transitione completur ; et prima quidem intransitio est inter nomen et uerbum, secunda transitio inter uerbum et nomen. Omnem enim actionem in aliquo esse necesse est et ipsum quidem cuius est actio a nomine significatur, uerbum autem actionem significat. Inter uerbum igitur quod actionem significat et nomen quod personam significat cuius est actio intransitio est. Rursus actiones aliae transeuntes sunt aliae non, et transeuntes quidem sunt quae exercentur in aliquod non ab aliquo solum, ut *amo*, *doceo*. Non transeuntes sunt quae in

aliquo sunt non tamen ad aliquod ut *sto, curro, uiuo,* quae nisi figurate transitionem non recipiunt. Item quidquid in constructione adicitur praeter nomen et uerbum uel nominis uel uerbi determinatio esse uidetur cum priora sunt semper quae determinantur quam ex quibus determinamus aliquid. Itaque et nomen et uerbum priora esse necesse est, deinde quae determinant nomen et uerbum. Intransitiue autem primae et tertiae personae uerbi nominatiuus iungitur, secundae autem uocatiuus proprie sociatur. Sciendum uero quod et prima quoque persona uerbi praeter substantiuum nominatiuum nominis sine pronomine non assumit, ut *ego Socrates ego.* Transitio autem in obliquos est casus secundum significationem uerborum diuersam facienda in qua uerba ipsa alia alios expetunt casus. Quaedam enim genitiuum regunt, ut *misereor tui*; quaedam datiuum, ut *benedico tibi*; quaedam accusatiuum, ut *uideo te, amo te*; quaedam ablatiuum, ut *indigeo sapientia, impleor pecunia*; quaedam diuersos casus sub una simul significatione regunt, ut *benedico tibi, benedico te.* Sed hoc per singula subiectis exemplis declarantur. Oportet autem intransitionem determinare inter casum et casum et eam inter rectum et rectum et item inter obliquum et obliquum, similiter inter nomen et uerbum quoniam intransitio est consignificantia personarum id est circa eamdem personam plurium uocum uel eiusdem actionis ad eamdem personam, et transitionem de persona ad personam inter uerbum et obliquum, et item inter [a] rectum et obliquum, et item inter obliquum et obliquum, nunquam inter rectum et rectum quia obliqui transitionem suscipiunt; sed et reciprocam similiter eiusdem ad se actionem personae, et impersonalium similiter secundum obliquos tantum intransitionem et transitionem: intransitio inter rectum et rectum, ut *Scipio Africanus*; intransitio inter obliquum et obliquum, ut *Scipionem Africanum*; intransitio inter nomen et uerbum, ut *Scipio uicit*; transitio inter uerbum et obliquum, ut *uici Hannibalem*; transitio inter rectum et obliquum, ut *uincens Hannibalem*; transitio inter obliquum et obliquum, ut *parentem Hannibali*; intransitio in impersonali, ut *paenitet me, statur a me*; transitio in impersonali, ut *poenitet me illius, miseret me tui*; reciprocatio in impersonali, ut *miseret me mei*; reciprocatio in personalibus ut *uideo me, accuso me.*

Nunc oportet declarare exemplis de transitione quae fit in obliquos siue ad obliquos siue a rectis siue a uerbis quae transitionem faciunt in obliquuos, quia obliqui omnem transitionem excipiunt. Sciendum autem quod omnium participiorum tam recti quam obliqui constructionem sequuntur uerborum suorum ut uideo illum uidens illum uidentem illum uidenti illum. Similiter

---

(a) inter N sed.

omnes obliqui nominis constructionem sequuntur rectorum suorum ut dominus illius domini illius domino illius. Sufficiat ergo nunc de constructione rectorum et uerborum solum exempla apponere, quoniam in ipsis caetera quoque declarantur. Constructionem itaque uerborum siue personalium siue impersonalium siue rectorum cum obliquis, de constructione orationis doctrinam facturi, pro compendio in paucis, quae magis ad rem pertinere uidebuntur, considerare oportet. Sunt enim ex hiis quae cum obliquis construuntur alia quae genitiuum regunt alia quae datiuum alia quae accusatiuum alia quae ablatiuum et quaedam unum tantum quaedam plures simul.

PRIMUM DE NOMINIBUS OPORTET DICERE QUAE QUOS CASUS REGERE HABENT : Genitiuo casui sociantur haec :

PRAEEMINENTIA, ut, *dominus, praepositus, praefectus, tribunus, rex, imperator, dux, comes* ;

SUBIACENTIA, ut *seruus, miles, famulus, ancilla, cliens, subditus, subactus, alumnus, minister, etc...*,

AEQUIPARENTIA, ut *socius, sodalis, collega, compatriota, conciuis, commilito, condiscipulus, conseruus, etc.*.

PARENTELAE, ut *pater, auus, attauus, abauus, frater, soror, nepos, pronepos, etc.*

RELATIUUA, ut *magister, discipulus, pater, filius, dominus, seruus, etc.*.

POSSESSIUA, ut *diuitiae, facultas, bos, equus, ager, domus*

Regunt etiam haec datiuum praecipue cum uerbo substantiuo.

Praeterea genitiuum regunt haec :

SIGNIFICANTIA HABERE, ut *diues, copiosus, abundans, etc.*, ET EIS CONTRARIA, ut *pauper, inops* ; regunt etiam interdum ablatiuum haec ;

QUAE HABENT ACTIUUAM SIGNIFICATIONEM, ut *plenus, uacuus, locuples* (a) ;

Item regunt haec genitiuum :

PARTICIPIA PRAESENTIA UEL PRAETERITA TRANSLATA IN NOMINA ET EA QUAE HABENT CONSIMILEM SIGNIFICATIONEM, ut *cupiens, sapiens, appetens, patiens, datus, imbutus, praepositus, praefectus, cupidus, auarus, auidus, plenus* ;

UERBALIA ITEM FINITA IN TOR UEL IN TRIX, ut *lector, lectrix*.

NOMINA QUOQUE FINITA IN US UOLUNTARIA, ut *cupidus, auidus, uoluntarius, curiosus, studiosus, etc.*

Regunt nomina interdum genitiuum cum huiusmodi resolutione *homo pulchritudinis* id est *homo pulcher, homo magnae uirtutis*, id est *homo habens magnam uirtutem* ; dicitur tamen in eadem significatione *homo magna uirtute*, sic et similia.

(a) locuplex N.

Regunt superlatiua genitiuum pluralem et singularem nominis collectiui ut *doctissimus graecorum* et *doctissimus gentis Graeciae*.

Sociantur haec datiuo : UERBALIA FINITA IN IS, IN ANDUS, IN ENDUS, ut *amabilis, uenerabilis, odibilis, amandus, honorandus, uenerandus, metuendus*.

Iunguntur haec etiam ablatiuis cum *a* uel *ab* praepositione ; praeterea datiuo haec etiam nomina iunguntur ;

ADIECTIUA CUM COMPOSITIS SUIS SIGNIFICANTIA UTILEM ET EIS CONTRARIA, ut *utilis, inutilis, proficuus, innocuus* ;

SIGNIFICANTIA PLACERE UEL DISPLICERE, ut *dulcis, amarus, delectabilis, austerus, placidus, lenis, asper, blandus*.

SIGNIFICANTIA FACILITATEM UEL DIFFICULTATEM, ut *facilis, difficilis, leuis, grauis*.

SIGNIFICANTIA BENIVOLENTIAM UEL MALEUOLENTIAM, ut *fidelis, infidelis, fidus, infidus, beniuolus, maliuolus* ;

SIGNIFICANTIA HABILITATEM UEL INHABILITATEM, BONITATEM UEL MALIGNITATEM, ut *habilis, inhabilis, aptus, ineptus, congruus, incongruus, conueniens, inconueniens, bonus, malus, benignus, malignus, pius, impius, probus, improbus* ;

Cum uerbo substantiuo sociantur nomina datiuo cum huiusmodi resolutione : *est mihi liber*, id est *habeo librum* ; *sunt mihi natae*, id est *habeo natas* ;

Regunt nomina interdum datiuum cum huiusmodi resolutione : *curiosus habendis nummis* id est *ad habendos nummos* ; *studiosus habendo pecori* id est *ad habendum pecus* ; *studiosus sum tibi* id est *ad utilitatem tuam* uel *ad honorem tuum*, uel *contra te*, ut *laudandus sum tibi* id est *a te*.

Accusatiuo sociantur nomina quando aliquid significatur in parte, ut *pulcher faciem* id est *habens pulchram faciem*, *clarus genus* id est *habens clarum genus*.

Inueniuntur etiam nomina sociari accusatiuis positis uice genitiuorum, ut *multa id genus*, id est *multa eius* uel *huius generis* ; *caetera id genus*, id est *caetera eius* uel *huius generis*, *in pueris id aetatem*, id est *eius aetatis*.

Comparatiua quoque secundum antiquos accusatiuum regunt, unde Uirgilius (a) :

Ablatiuo generi sociantur haec nomina quando per illum uel in illo uel propter illum etiam aliquid demonstratur, ut *pulcher facie* id est *per faciem* uel *in facie*, *laudandus sapientia* id est *propter sapientiam* ;

---

(a) L'exemple manque dans tous les manuscrits.

*dignus* quoque et *indignus* ablatiuus iunguntur, secundum antiquos etiam genitiuis. Comparatiua quoque ablatiuis iunguntur. Sciendum tamen quod comparatiua et superlatiua etiam eos casus regunt quos positiua sua. Sed illi quos comparatiua et superlatiua regunt de sua parte possunt resolui per quam ; illi uero quos regunt ex parte possessiuorum non possunt ita resolui, ut *doctior cunctis* id est *plus quam cuncti*. Si uero dixero *doctior* uel *doctissimus* grammaticae non poterit ita resolui.

DE VERBIS. Uerba quae sociantur genitiuis et aliis obliquis casibus in una eademque significatione haec sunt :

GENITIUO ET DATIUO HAEC : *misereor, miseresco, auxilior, dominor* ;

GENITIUO ET ACCUSATIUO HAEC : *memini, obliviscor, recordor, recolo* ;

GENITIUO ET ABLATIUO HAEC : *egeo, indigeo, impleor, abstineo. Refert* interdum non regit alios ablatiuos nisi hos : *mea, tua, sua, nostra, uestra* ;

GENITIUO ET ACCUSATIUO ET ABLATIUO : *communico.*

Uerba quae regunt et alios obliquos in una eademque significatione haec sunt :

GENITIUUM ET DATIUUM : *concedo* ; dicitur tamen *concedo tibi illam rem.*

GENITIUUM ET ACCUSATIUUM HAEC : *damno, accuso, increpo, redarguo, impleo, paenitet, piget, pudet, taedet, miseret* ; regunt tamen accusatiuum et ablatiuum praeter impersonalia.

Uerba quae regunt datiuum haec sunt :

PRAEEMINENTIA, ut *dominor, emineo, excello, praecello tibi* ; dicitur tamen *excello* et *praecello illum* ;

SUBIACENTIA, ut *famulor, obsequor, seruio, obedio, obtempero, obsecundo, ministro, subiaceo* ;

INSTANTIA, *ut insto, insisto, immineo, incumbo, indulgeo, uaco, insudo, inuigilo* ;

AUXILIATURA, ut *auxilior, opitulor, adminiculor, succurro, subuenio,* praeter *uiuo*, quod accusatiuum regit cum compositis suis ;

ACCUSATIUA, ut *occurro, succurro, obuio, obtendo, obuenio* ;

ADUERSATIUA, ut *aduersor, refrangor, obsisto, contrasisto, obsto, repugno* ;

PROVECTIUA, ut *proficio, prosum* ;

NOCIUA, ut *noceo, officio, obsum* ;

CONGRUENTIA, ut *congruo, conuenio, conduco, competo.*

SIGNIFICANTIA LICERE, PLACERE, PATERE, DISPLICERE, ut *licet, uacat, patet, liquet, claret, liquescit, clarescit, patescit, placet, libet, dulcescit, displicet, sordet, sordescit, amarescit, quiescit* ;

SIGNIFICANTIA ADHAERENTIAM UEL COHAERENTIAM SIUE PROPINQUITATEM, ut *adhaereo, cohaereo, assideo, consideo, coniacio, concumbo, asto, ad-*

*iaceo, appropinquo, approprio*; significantia cohaerentiam tamen frequentius ablatiuo cum praepositione *con*, *concubuit cum illa*. Cohaerentia uero est quando aliqua res alicui rei adhaeret in aliqua et ipsam mutuo adhaeret cum eadem ut si ego consideo tecum et tu mecum consideas ([a]), si luctor uel confabulor tecum tu quoque mecum. Composita quoque ab aduerbiis retinentibus uicem accusatiui casus in ipsa compositione datiuo iunguntur, ut *benedico, maledico, benefacio, satisfacio, malefacio*; dicitur tamen *maledico te, benedico te*;

SIGNIFICANTIA DEESSE UEL SUPERESSE, ut *desum, deficio, superest, remanet, restat, superstat*;

SIGNIFICANTIA ABUNDANTER ESSE, ut *sufficio, abundo, exubero, influo*; *affluo, fluo illa re* id est *abundo*, et dicitur tamen *in illa re* et *in illam rem*;

CONTINGENTIA QUOQUE DATIUO IUNGUNTUR, ut *contingit, euenit, accidit*; praeterea *sum* et *sto* datiuo iunguntur cum omnibus neutris suis compositis, ut *praesum, subsum, obsum, prosum, adsum, desum, insto, consto, resto*. — alia quoque uerba quae consimilem significationem cum istis habent, ut *praesideo, subsideo, officio, proficio, deficio, subuenio, insto, patet, remanet*; — denique pleraque uerba neutra composita ab eis praepositionibus quae sunt *sub, ob, prae, ab, in, inter, super, subtus, circum*, datiuo sociantur; ut *subsideo, obuio, arrideo, praeuideo, inuideo, interiaceo, subtercumbo, supersedeo*;

et has regulas praecipue de hiis uerbis uolumus accipi quae actiua non sunt.

Ea uero actiuam significationem habentia quae regunt pariter datiuum et accusatiuum haec sunt:

COPULATIUA, ut *coniungo, copulo, concedo, conglutino, constringo*;

IMMISSIUA, ut *immitto, impono, inicio, iniungo*;

PRAECEPTIUA, ut *praecipio, iubeo, impero, mando*;

PERMISSIUA, ut *permitto, concedo, dimitto, derelinquo*;

CONSULTIUA, ut *consulo, consilior*;

SIGNIFICANTIA ASSENSUM, ut *assentio, consentio, annuo*;

OSTENTATIUA, ut *ostendo, monstro, significo, designo*;

LARGITIUA, ut *largior, praebeo, do, trado, fero, impendo*;

ACQUISITIUA, ut *acquiro, lucrifacio*;

AD LOQUELAM PERTINENTIA, ut *loquor, dico, aio, inquio, narro, enuntio, edissero*;

similiter quaecumque uerba significant aliquid fieri uel esse ad possessio-

---

(a) onsideas N.

nem uel ad bonum uel ad malum alicui datiuo casui coniunguntur, ut *nascor laboro occido*, dicimus enim *natus est* uel *nasciturus tibi filius* uel *nascitur tibi bos* id est *possessio tua* ; et *laboro tibi* id est *ad bonum tuum* uel *ad malum tuum*, et *cecidit illi sol* id est *ad malum illi* et similia ; iunguntur interdum ita datiuo ut resoluantur per *ad* et per accusatiuum ut *non sunt curae* hoc est *ad curam haec illi*, interdum per *in* et accusatiuum, ut *astris nedum uenientibus caelo* (1), id est *in caelum* ; interdum ut resoluantur per *a* et per ablatiuum, ut *parcite legationi* id est *a legatione*, et hoc fit praecipue cum uerbis passiuis uel cum impersonalibus passiuae litteraturae, ut *uidetur mihi* pro *a me*.

Uerba quae regunt accusatiuum haec sunt :

ACTIUA, ut *amo, doceo, lego, audio* ;

neutra quae habent saltem tertiam personam in passiua significatione cum subintellectu quarumdam praepositionum sociantur interdum accusatiuis, ut *ibimus afros*, subauditur *ad* ; *uado uiam*, subauditur *per* ; *miror illum* subauditur *propter* ;

accusatiuis incorporalitatum et adiectiuis eorum iunguntur uerba intransitiua, ut *uiuo securam uitam*. Tunc quoque uerba accusatiuo sociantur quando in parte aliquid fieri demonstatur, ut *doleo uentrem, percutior caput, lauor pedes* ; praeterea sequente infinitiuo sociantur uerba accusatiuo casui, ut *scio te legere, uolo te scribere*. Sed si sit uerbum impersonale actiuae litteraturae regens seorsum datiuum infinitiuo sequente nonnunquam datiuum nonnunquam accusatiuum inuenitur regens, dicimus enim *placet mihi* et *placet me facere* ; hoc etiam faciunt uerba imperatiua et consultiua permissiua assensum significantia : dicimus enim *praecipio tibi* et *praecipio te hoc facere* ; *consulo te* et *tibi*, *assentio tibi* et *te* ; *permitto tibi* et *te hoc facere* ;

est sociatum nominatiuo iungitur accusatiuo casui sequente infinitiuo, ut *fama est te imperare* ;

esse sociatum accusatiuo habet accusatiuum sequente infinitiuo, ut *scio famam esse te legere* ;

nonnunquam iunguntur uerba accusatiuo per hypallagen huiusmodi, ut *dono te illa re* id est *illam tibi* ;

accusatiuo iunguntur quando quam uel quem sequitur uice nominatiui positum, ut *urbem quam statuo uestra est* (2).

Uerba quae regunt ablatiuum haec sunt :

EXUBERANTIA, ut *exubero, affluo, abundo* ;

(1) *Source non identifiée.* — (2) *Verg. Aen.* I, 573.

USUM CONSIGNIFICANTIA DEPONENTIA, ut *utor, usitor, fungor, fruor, perfruor, potior* ;

CONSIGNIFICANTIA FULGOREM ET CONTRARIA, ut *fulgeo, caligo, splendeo, tenebresco* ;

CONSIGNIFICANTIA REDOLENTIAM ET CONTRARIA EIUS, ut *redoleo, oleo, foeteo, puteo* ;

SIGNIFICANTIA LAETARI UEL MOERERI, ut *laetor, gaudeo, exulto, tripudio, gestio, moereo* ;

NEUTRA IN O SIGNIFICANTIA NON HABERE, ut *egeo, indigeo, careo, uaco, cesso, deficio* ; tamen frequentius dicitur *deficit mihi illud* et *olet hircum* ;

denique uerba quaelibet iunguntur ablatiuis habentibus huiusmodi significationes ut *ambulo uiam* [a] id est *per uiam, obstupesco signis* id est *per signa* ; *me uiuente non erit hoc* id est *dum* uel *donec ego uiuam* ; *me doctore profecisti,* id est *per me doctorem* uel *dum ego fui doctor* ; *me uidente scripsisti* id est *ego uidi cum scripsisti.*

Solent uerba interdum ablatiuis iungi per hypallagen huiusmodi : *donor illa re* id est *illa res donatur mihi.*

Regunt autem uerba ablatiuos instrumentorum, ut *laboro manibus, uideo oculis, ambulo pedibus.*

Regunt quoque uerba ablatiuum rerum illarum quae connectuntur eis in quae uerba transeunt, ut *doceo te grammatica, induo te ueste* ; transferuntur huiusmodi ablatiui interdum in accusatiuos, dicimus enim : *doceo te grammaticam, induo te uestem.*

Solent uerba interdum regere casus ex parte praepositionibus cum quibus componuntur, ut *adloquor te* id est *loquor ad te, exeo urbe,* id est *exeo ex urbe, exeo urbe,* id est *extra urbem,* nam *ex* interdum ponitur pro *extra* ; *in* quoque praesupponitur in compositione, ut *insto illam rem* id est *sto super illam rem,* nam *in* et in compositione et per se ponitur pro *super.* Praeterea dicendum est quod quaecumque actiua uerba proprie regunt accusatiuum regunt etiam nonnunquam passiua eumdem. Namque si uerba actiua regunt accusatiuum habentem significationem casus ablatiui passiua quoque regunt eumdem, ut *doceo te grammatica doceorque grammaticam* ; proprium tamen est passiuorum sociari datiuo uel ablatiuo cum *a* uel *ab* praepositione, hoc est proprium in pluralium passiuam litteraturam habentium, etenim impersonalia habentia actiuam litteraturam regunt obliquos auctoralium suarum.

Gerundiua uel supina eosdem casus dicuntur quos auctoralia sua id est

---

(a) *via* N.

a quibus ipsa descendunt, ut *noceo tibi, causa nocendi tibi, uenio nocendo tibi, non pecco ad nocendum tibi, uenio nocitum tibi, uenio in nocitum tibi laboro.* Si uero gerundiua uel supina ab actiuis uerbis uenio tam actiuorum quam passiuorum casibus iunguntur, ut *ueni causa amandi te* uel *a te, ueni amatum te,* uel *a te* ; tamen ultimum supinum plerumque iungitur cum nominibus adiectiuis in tali significatione mirabile dictu id est ad dicendum. Quidam autem gerundiuum in *do* et nominatiuum aliquando regere dicunt *in triumphando imperator* id est dum *imperator triumpharet,* uel accusatiuum resolubilem in nominatiuum *in deficiendo uirtutem* hoc est *dum uirtus deficeret,* sed magis alii accusatiuo soli conuenire dicunt *in triumphando imperatorem, in deficiendo uirtutem, etc...*

SOSTHENES.

Parum est et a proposito iam auertor multa audire desiderans, et cum omnia contingere libeat fit ut a singulis cum degustata fuerint auelli uix queam. Bonum quippe est totum ubi nihil invenitur quod pro se desiderari non debeat.

DINDIMUS.

Sed uerendum est ne forte minora sint hinc propositi nostri instituto et adiecisse ista nihil aliud sit quam detinuisse potiora.

SOSTHENES.

Nihil minimum dici oportet sine quo ad maxima uia esse non possit. Uerumtamen quia nos ea ratione sermonem instituimus ut per singula aliquid dixisse sufficiat iam nunc hiis quae dicta sunt satis hoc esse non abnuo. Et ecce totum me aliis quae restant dicenda conuerteris si ea qua caepisti diligentia nihil praetereundum existimes.

DINDIMUS.

DE ORTHOGRAPHIA. — Superest igitur ut de orthographia aliquid adiungamus licet extrinsecus hoc magis esse uideatur. Haec enim quam sub grammatica cum reliquis annumeretur non adeo artis est quod sibi uindicauit. Ars quippe ea quae in pronuntiatione sunt uocum proprietatemque sermonum regulis appositis et praeceptis definitis explanat orthographia autem figurarum quibus uoces manifestantur ordinem modumque determinat. Ars igitur ad pronunciationem pertinet orthographia ad scripturam ; illa quod significandum est qualiter dici oporteat edocet, ista uero quod dicitur quibus figuris uel quo ordine dispositis in scriptum exprimendum insinuat. Unde et orthographia recta scriptura interpretatur. Orthon enim graecum est et rectum dicitur, graphia autem scriptura uocatur. Ex hoc est exemplum quod ponimus pro hiis quae dicta sunt :

*ad* praepositio per *d* scribitur *at* coniunctio per *t* ;
*haud* aduerbium aspiratur in capite et terminatur *d*, *aut* coniunctio non aspiratur et terminatur *t* ;
*apud* praepositio per *d* scribitur ;
*habeo habere* per *h*, *abeo abire* sine *h* ;
*hauris* uerbum per *h*, *auris* nomen sine *h* ;
*hasta* nomen per *h*, *asta* nomen sine *h* ;
*aequus iustus* per *ae*, *equus animal* per *e* solam ;
*poena* nomen per *oe* scribitur, *pene* coniunctio per *e* solam ;
*aequor aequoris* per diphtongum scribitur ;
*deus* per *e* solam scribitur, *daemon* per *ae* ;
*fedus* deformis per *e* solam scribitur, *foedus* pactum per *oe* ;
*quae* pronomen per *ae*, *que* coniunctio per *e* ;
*laetitia* quoque per *ae* diphtongon scribendum est ;
*os* nomen per *o* scribitur, *hos* pronomen aspiratur ;
*ora* finium per *o* scribitur, *hora* dierum aspiratur ;
*honos* aspiratur ; *onus* sine aspiratione scribitur ;
*ostium* ianua *h* non habet, *hostium* inimicorum habet *h* ;
*it* verbum per *t* scribitur ; *id* pronomen per *d* ;
*is* eius sine aspiratione scribitur, *hiis* ab *hic* aspiratur ;
*quid* nomen per *d* scribitur, *quit* uerbum per *t* ;
*quod* similiter per *d* scribitur, *quot* uero numerum significans per *t* ;
*sat* pro *satis* per *t* scribitur, *sed* uero per *d* ;
*quotidie* quidam per *q* scribendum dicunt quasi *quot diebus* ;
*cum* etiam praepositionem per *c*, *quum* aduerbium per *q* scribunt ;
*Karthago* et *kalendae* *k* habent, *caetera* per *c* scribuntur ;
omnia autem graeca nomina qualicumque uocali sequente per *k* scribuntur.

De analogia. — Analogia graece latine similium comparatio siue praepositio nominatur. Cuius haec uis est ut quod dubium est ad aliquid simile quod non est dubium referatur et incerta certis praebentur. Dicimus enim *sic est illud* et *hoc ita esse debet secundum analogiam* id est secundum similium comparationem, et *istud similiter analogiam non seruat* hoc est similium comparationem quando praeter regulam inuenitur sibi consimilium ut puta si dixerimus quia omne genus quod in principali suo est hoc esse solet in diminutiuo inuenitur analogia consimilium. In masculino *funis, funiculus, collis, colliculus, mons monticulus*, in feminino *uestis uesticula, aedis aedicula, uulpes uulpecula, nubes nubecula*, in neutro *caput capitulum, pectus pectusculum, cor corculum, corpus corpusculum, marmor marmusculum.* Ista ergo analogiam seruant in genere id est similium comparationem quia comparata ad se seruant similitudinem in hac parte analogiae hoc est in genere. Sunt tamen quidam extra analogiam currentia et non tenent supra-

dictorum similitudinem in genere cum suis diminutiuis, ut *pistrinum pistrilla*, determinant autem octo modos secundum quos analogia id est similium comparatio colligitur : qualitate comparatione genere numero figura casu extremitatibus similium syllabarum similitudine temporum. Sed et si qui sunt alii considerandum est, analogia enim similium comparatio est et sub eadem regula cadentium.

De etymologia ([a]). — Etymologia est origo uocabulorum cum uis uerbi uel nominis per interpretationem colligitur. Hanc Aristoteles symbolum, Cicero adnotationem nominauit quia nomina et uerba rerum nota facit exemplo posito, ut puta *flumen* quia fluendo creuit a *fluendo* dictum est. Omnis autem rei cognitio etymologia nominis perspecta planior fit. Sciendum uero non omnia nomina rerum etymologiam habere sed multa ad placitum indita esse uocabula. Quae autem fuerint etymologiae hiis fere modis fieri putantur : ex causa siue officio uel actu, ut *reges* a *regendo* ; ex origine, ut *homo* quia fit ex *humo* ; ex contrariis, ut *lucus* a *luce* quia minime luceat ; ex nominum deriuatione, ut *prudens* a *prudentia* ; ex interpretatione alterius linguae, ut *Iacob luctator*. Unde multorum nominum etymologiae aut dubiae aut prorsus incognitae sunt quod plurima barbara inueniuntur quorum origo omnino occulta est.

De glossa. — Glossa ex graeca interpretatione latine linguae sonat quia sensum uerborum loquitur sic appellata. Hanc philosophi aduerbium dicunt quia uocem illam de cuius requaeritur uno et singulari uerbo designat. Quid enim illud sit in uno uerbo positum declarat *conticescere* est *tacere* item *latus haurit apertum* (1), *haurit* id est *percutit* uel *fodit*. Item cum *terminum* dicimus *finem* interpretamur et caetera quaecumque cum unius uerbi rem uno referamus uerbo sed et pluribus aliquando exponentes.

De differentia. — Differentia est species diffinitionis de eodem et altero. Hac enim duo quaedam inter se communione confusa coniecta differentia secernuntur per quam quid sit utrumque cognoscitur ut cum quaeritur quid sit inter regem et tyrannum adiecta differentia quid utrumque sit diffinitur ut uerbi gratia rex est modestus et temperatus, tyrannus uero crudelis et abutens uiribus in subiectos et hac differentia secernuntur.

Miror ista cur artium scriptores inter partes grammaticae adnumerare uoluerint cum rhetoricae magis esse uideantur, differentiam dico et etymologiam et glossam. Analogia quippe idcirco iure a grammatica non diuiditur

(a) Themologia N.

---

(1) *Serv. Georg.* III, 505.

quod haec sola in uerbis et nominibus secundum attributa grammaticae id est genera et numeros et figuras et casus et caetera quae enumerata sunt consideratur. Iure itaque haec sola inter partes grammaticae adnumerata uidetur. Etymologiae autem et differentiae quae magis uim deferendi continere uidentur quam loquendi potestatem praestare, nam uerborum interpretatio ac diffinitio nominum per differentiam ad fidem faciendam dubiis et ea quae proposita fuerint in quaestione probanda conduci solent, quid haec ad grammaticam pertineant nondum mihi manifestum est. *Missi sunt legati Caecilius et Claudius* [a], *uentum est ad causam, quia legati accusati sunt contra rempublicam egisse legationis impetratae. Accusator dixit non esse mirandum nil noui euenisse, Caecilium et Claudium fuisse missos, et interpretatus est nomina Caecilii et Claudii unum stultum et alium pigrum imperfecto negotio* [1]. *Et fuit argumentum quasi hoc ex interpretatione nominum ductum ad fidem faciendam pro se.* Eiusmodi enim rhetorica ius admittit et nonnihil ex ipsis quoque firmamenti elicit ad probandum quaestionem. Alter nescio quis accusatus fuit quod patriam uastasset, quod praeda et incendiis ciues interfecisset, templa spoliasset et dixit uindictam pro officio exercuisse in malefactores. Et diffinitum est quid est esse iudicem, quid oppressorem, et ex differentia proposita per diffinitionem causa probata est. Sic itaque diffinitio per differentiam et etymologia per interpretationem formata ad rhetoricam magis quam ad grammaticam spectare uidetur, sed et glossa quoque simili de causa rhetoricae adicienda non grammaticae esse creditur pro eo quod grammaticae solum dicere sit, rhetoricae uero apposite dicere hoc est exponere et ornare dictionem.

## Dindimus.

Nos in hac tractatione, in qua principia lectorum formare intendimus nec multum investigationi rerum insistere, multa pro sola auctoritate censuimus esse ponenda, maxime cum hanc imperfectionem, si qua fuit, subsequens consideranti ualeat emendare. Nam et hoc sapientes uiros saepenumero in quibusdam suis tractatibus fecisse non dubito ut pro captu legentium quaedam minus expolita dicerent intelligentiae perfectorum non satis idonea. Interest tamen quae illa sint quae extra rem aliquando sine periculo ueritatis ualeant deflecti ut rudibus animis contemperata ad prouectus eos maiorum assuetique erant hoc dicere uoluimus pro eo ne existimes sapientes illos a quibus nobis tradita est forma philosophandi et

(a) *Claudio* NM.

(1) *Source non identifiée.*

uia disciplinis sapientiae aperta multum erroris arguendos si modica quaedam et sine magna ui rationis constituerunt quia paruis factum est hoc qui magnis nondum fuere idonei. Hic tamen et alia ratio manifesta constat quare ista quae et nos quoque a rhetorica consideratione nequaquam aliena esse censemus inter partes grammaticae adnumeranda iudicauerunt. Quia enim grammatica in logica prima esse dubium non est eamque uniuersaliter quodammodo omnium sermonum quasi in quadam praeparatione et praecinctu ad reliquas necessario disciplinam complecti possunt conuenienter haec quoque quantum spectat ad formam dictionis non quantum ad dicendi uim grammaticae attributa intelligi et haec hactenus dicta sufficiant.

Nota est figura quae in pagina apponitur ad significandum aliquid praeter litteras et syllabas et dictiones (a). Notarum autem multa sunt genera. Sunt autem aliae notae accentuum, aliae quae positiuae dicuntur, aliae notae sententiarum, aliae notae uulgares, aliae notae litterarum, aliae notae militares, aliae notae iudiciales, aliae notae digitorum.

De figuris. — Figurae accentuum decem sunt quae a grammaticis pro uerborum distinctionibus apponuntur. Oxia id est acutus scilicet accentus linea a sinistra parte in dexteram sursum ducta ; haec superposita syllabae acutum accentum significat ita / (b) ; Baria id est grauis linea a summo dexterae in sinistram deposita haec superposita syllabae grauem accentum significat ita \. Pereospomene, id est circumflexus linea de acuto et gravi forma ; haec superposita syllabae circumflexum significat ×. Macros id est longa uirgula iacens in porrectum ; haec superposita syllabae longam significat et formatur ita —. Brachin, id est breuis pars est circuli inferiora, haec superposita syllabae breuem significat et formatur ita ◡. Yphen, id est coniunctio quia duo uerba male distincta coniungit subiecta uersui uirgula circumflexa et formatur ita ⌊. Diastole id est distinctio quae e contrario separat male coniuncta dextera pars circuli superposita uersui quae fit ita ⌋ . Apostrophos pars item circuli dextera et ad summam litteram apposita quae formatur ita ⌒ qua nota deesse ostenditur ultima uocalis, ut *tribunal* pro *tribunali*, *moenus* pro *moene*. Dasia, quod interpretatur aspiratio, id est ubi H littera poni debet, tali figura notatur ⊢. Psyle quod interpretatur siccitas siue purum id est ubi *h* littera esse non debet tali nota ostenditur ⊣ quorum duorum accentuum figuram latini ex ipsa littera aspirationis fecerunt. Unde si iungas has fecisti eamdem aspirationis notam |—|, rursum si medium eius apicem scindis dasiam et psylem facis ⊢ ⊣ .

(a) et dictiones *add.* NM. — (b) Les signes des accents manquent dans M.

De [a] positvris. — Positura est figura posita in serie lectionis ad distinguendos sensus per cola et commata et periodos, quae dum ordine suo apponitur, sensum nobis lectionis dilucidat. Sunt autem dictae posituræ uel quia punctis positis adnotantur uel quia ibi uox pro interuallo distinctionis deponitur. Has graeci thesis uocant, latini posituras dicunt.

Prima positura subdistinctio dicitur eadem et comma quod interpretatur diuisio uel caesa quia in eo prima distinctio est.

Secunda positura media distinctio uocatur quae et ipsa colum dicitur quod interpretatur membrum quia partem complectitur sententiae perfectae.

Tertia positura distinctio siue ultima distinctio uocatur ipsa etiam periodos quae totam concludit sententiam. Periodus enim conclusio uel comprehensio siue continuatio interpretatur quia sententiae continuatio in ea terminatur. Huius igitur, ut dictum est, partes sunt commata et cola quorum diuersitas punctis diuerso loco positis demonstratur. Ubi enim in initio pronunciationis necdum sensus completus est et tamen respirare oportet fit coma id est particula sensus punctusque ad unam litteram ponitur et uocatur subdistinctio ab eo quod punctum subtus id est ad unam litteram accipit. Unde autem in progrediendo iam sententia sensum praestat, sed adhuc aliquid superest de sententiae plenitudine fit colum mediamque litteram puncto notamus et media distinctio uocatur haec quia punctum ad mediam litteram ponimus. Ubi uero per gradus pronunciando plenam sententiae clausulam facimus fit periodus punctumque ad caput litterae ponimus et uocatur distinctio id est disiunctio quia integram separauit sententiam et hoc quidem apud oratores ita est nam partem hanc id est posituram quantum ad officium pertinet hoc est ad agendum oratori censeo assignandam sicut caeteras quae dictae sunt quamuis inter grammaticae attributa numeretur quantum ad primam insinuationem spectat. Horum quippe omnium doctrina quidem grammatici est, usus uero atque exercitatio est oratoris quapropter haec distinctio in ipsa oratione taliter facienda est. Uerum apud poetas ubi in uersu post duos pedes dimensos syllaba remanet comma est quia ibi post scansionem pretio uerbi facta est, ubi uero post duos pedes de parte orationis nihil superest colon uacatur. Totus autem uersus periodus est. Haec itaque punctorum positio in serie lectionis legitime ordinata declarationem sensus parit et simul pronuntiationem exornat. Sed negligentia lectorum primam institutionem ignorans et nil certo retinens iam placito cuncta commisit. Mihi uero pronunciationi commodissimum uidetur in commate quotiens oportet suspensa tantum uoce respirare, cola uero si plura fuerint in una periodo alternatim per arsim

(a) De *om.* N.

et thesim id est eleuationem et depressionem finiri, ipsam uero periodum pro qualitate pronunciationis et lectionis modulatione coaptare, punctorum uero positionem secundum primam institutionem potius esse censeo faciendam quam incerta sequi quae in tam multiplici uariatione dum a singulis alia fiant cunctis dubia esse necesse est.

De notis sententiarum. — Praeterea quaedam scripturarum notae apud celeberrimos auctores fuerunt quas antiqui ad distinctionem scripturarum carminibus et historiis apposuerunt. Notam autem eiusmodi ita diffiniunt : nota est figura praeter figuram et syllabam et dictionem in serie lectionis apposita ad demonstrandam unamquamque uerbi sententiarumque ac uersuum rationem. Notae autem uersibus apponuntur numero uiginti sex quae sunt nominibus infra scriptis :

asteriscus : haec apponitur in his quae omissa sunt ut lucescant per eam notam ; aster uero graece stella dicitur unde asteriscus ;

obelus id est uirga iacens : haec apponitur ut superflua uel falsa confodiat quasi sagitta, obelus enim graece sagitta dicitur ;

obelus superne ad punctus : haec apponitur in hiis de quibus dubitatur utrum tolli debeant uel relinqui ;

limniscus id est uirgula iacens inte geminos punctos. Haec apponitur hiis quae eodem sensu sed diuersis sermonibus translata sunt ;

antigraphus cum puncto : haec apponitur ubi in translationibus diuersus sensus habetur ;

asteriscus cum obelo : hac Aristarchus usus dicitur in uersibus non suo loco positis ;

paragraphus : haec apponitur sententiis ad discernenda principia et separandas res quae in connexu concurrunt ;

positura est figura paragrapho contraria quia sicut ille principia notat ita ista fines a principiis separat ;

scriphia circuli pars inferior cum puncto : haec apponitur hiis quae obscura uel insolubilia sunt ;

antisima : haec apponitur ad eos uersus quorum ordo permutandus est ;

antisima cum puncto : haec apponitur ubi in eodem sensu duplices uersus sunt et dubitatur quis potius eligendus sit ;

diple : haec apponitur in libris ecclesiasticorum uirorum ad separanda uel demonstranda testimonia sanctarum scripturarum ;

diple peristicon : hanc primus Leogoras syracusanus posuit ad distinctionem Olympi a caelo, quae et nunc homonyma distinguit.

diple peristigmene, id est cum geminis punctis : hac [a] nostri usi sunt, quae non recte adiecta uel detracta uel permutata sunt ;

(a) hanc NM.

diple obelismene : haec ponitur ad separandas in comoediis et tragoediis periodos ;

auersa obelismene : haec ponitur quotiens strophae et antistrophos infertur ;

auersa cum obelo : haec ponitur ad ea quae ad aliquid respiciunt, ut *nos ne tibi Phrygiae res uertere fundo* ([1]).

diple supernae obelam : haec ponitur ad conditiones locorum ac temporum personarumque mutatas ;

recta et auersa supernae obelam : haec ponitur finita loco suo monadae significante similem sequentem quoque esse ;

ceraunium : haec ponitur quotiens multi uersus improbantur nec per singulos obelantur : ceraunium uero fulmen dicitur ;

crisiminon : haec sola ex uoluntate cuiusque eiusque ad aliquid notandum ponitur ;

Phi et Ro, id est frons : haec ponitur ubi aliquid obscuritatis est ob sollicitudinem ;

anchora superior : haec ponitur ubi aliqua res magna omnino est ;

anchora inferior : haec ponitur ubi aliquid uilissime uel inconuenientius dictum est ;

phronis nota : haec tantum in fine libri apponitur ;

alogus nota : haec ad mendas adhibetur.

Fiunt et aliae notae librorum pro agnoscendis hiis quae per extremitates paginarum exponuntur ut ubi lector in liminari huiusmodi signum inuenerit ad textum recurrens eiusdem sermonis uel uersiculi sciat esse expositionem cui similem superiacentem notam inuenerit.

De notis uulgaribus. — Uulgares autem notas Ennius primus mille et centum inuenit. Romae primus [a] Tullius Tiro Ciceronis libertus commentatus [b] est notas, sed tantum praepositionum ; post eum Uipsanius, Philargius, et Aquila libertus Maecennatis alius alias addiderunt ; deinde Seneca, contractu omnium digestoque et aucto numero, opus effecit in quinque millia. Notae autem dictae eo quod uerba uel syllabas praefixis characteribus notent ut ad noticiam legentium reuocent, quas qui didicerunt proprie notarii appellantur. Notarum autem usus erat ut quidquid pro contentione aut in indiciis diceretur librarii scriberent complures simul astantes diuersis inter se partibus quot quisque uerba et quo ordine exciperet.

De notis iuridicis. — Quaedam autem litterae in libris iuris uerborum

(a) primis N. — (b) commemoratus N.

(1) *Verg. Aen.* X, 88.

suorum nece fiunt ; quo scriptio celeris breuiorque fiat, uerbi gratia [a], B et F, *bonum factum*, S et C *senatus consultus*, R et P *respublica*, P et R, *populus romanus*, D et T *dumtaxat*, W supina *mulier*, P rectum *pupillus*, ꟼ aduerso capite *pupilla*, unum R *caput*, duo RR iuncta *calumnia causa* I et E *iudex esto*, D et M *dolum malum*, atque in hunc modum plurimas in libris antiquis consimiles notas inuenimus. Sed has iuris notas nouicii imperatores a codicibus legum abolendas sanxerunt, quia multos per has callidi ingenio ignorantes deceperunt, atque ita iusserunt scribendas in legibus litteras ut sequenda et uitanda aperte demonstrarent.

De notis militaribus. — Sunt et notae militares. In breuiculis quippe in quibus militum nomina continebantur propriae notae erant apud ueteres quibus agnosceretur quanti ex militibus superessent quantique in bello cecidissent. T tau nota in capite uersiculi posita superstitem designabat, Θ theta uero ad uniuscuiusque defuncti nomen apponebatur, unde quasi mortis signum telum per medium habet. Cum autem imperitiam significare uellent Labda littera usi sunt. In stipendiorum quoque largitione propriae erant, sed horum usum aetas nostra non nouit et quia ad grammaticam parum spectare uidetur ne nesciantur solum haec enumerasse sufficiat.

De notis litterarum [b]. — Litterarum autem notas partim adhuc usus scribendi retinuit quae proprie ad orthographiam pertinere uidentur. Sunt autem haec quibus aliquid quod ad communem omnium notitiam efferendum non est occultius quam litteris communibus signari possit. Et hiis veteres usi sunt cum inuicem quid scriptis significare uellent, teste Bruto et Caesare Augusto qui his ita usi sunt. Est autem modus hic cum pro unaquaque littera sequens ponitur, ut pro a b, pro b c et deinceps, pro z autem littera quae ultima sequentem non habet redeundum erit ad duplex aa. Quidam etiam uersis uerbis scribunt. Quidam pro uocalibus in scribendo punctis utuntur ad numerum et aliis atque aliis modis plurimis, quos enumerare superfluum est, nisi pro supplemento partium quas enumerare hic promisso compellimur. Item etiam quaedam notae digitorum et oculorum quibus nutu uel gestu taciti colloquuntur, sicut mos est militaris ut quotiens consentit exercitus, quia uoce non potest, manu promittat. Nam et aliqui, quia uoce nequeunt, gladiorum motu innuunt ad inuicem uel salutant. Uerum haec omnia ex incidenti dicta sint, ne forte gesticulationes et nutus aliosque motus membrorum grammaticae attribuere existimemur.

De accentibus. Accentus quasi ad cantus dictus est quod iuxta cantum sit sicut aduerbium quod iuxta uerbum sit dicitur. Hic graece prosodia uo-

---

(a) gratiam N. — (b) lintearum N.

catur nam pros graece ad, ode cantus latine interpretatur, inde nomen de uerbo ad uerbum expressum est. Sunt autem apud latinos et alia nomina : dicunt enim accentus et tonos et tenore quod illic sonus crescit et desinit. Tres uero sunt accentus : acutus, grauis, circumflexus. Acutus accentus dictus est ex eo quod acuat et erigat syllabam, grauis quia deprimit et deponit. Est enim acuto communis circumflexus, quia de acuto et graui constat. Incipiens enim ab acuto desinit in grauem atque ita dum ascendit et descendit circumflexus efficitur. Acutus autem et circumflexus similes sunt, nam uterque leuat syllabam. Grauis contrarius uidetur ambobus, nam semper deprimit syllabas cum illi leuent, ut :

*Unde uenit Titan, et nox ubi sidera condit* (1).

Unde hic grauis est, minus enim sonat quam acutus et circumflexus. Regula horum est : monosyllaba dictio si naturaliter brevis est ut *uír* aut positione longa, ut *árs* acutum accentum habebit ; si uero naturaliter longa circumflexum, ut *rés.* Dissyllaba pars orationis si priorem naturaliter longam habet et ultimam breuem circumflectitur, ut *músa*, aliter acuitur. Trissyllaba pars orationis si mediam breuem habet, ut *tibia,* tunc primam uniuersaliter acuimus ; si uero naturaliter longam habet secundam et ultimam breuem, ut *Metellus*, tunc mediam circumflectimus, aliter acuitur. Tetrasyllaba autem et pentasyllaba ratione trissyllabarum retinentur. Grauis accentus cum uno accentu poni potest in dictione una, cum utriusque nunquam ; in composita dictione unus accentus est. Accentus autem reperti sunt uel propter distinctionem, ut *Viridique in littore conspicitur sus* (2), ne dicas *ursus*, uel propter pronunciationem, ne dicas *meta* breuiter et non producta *meta*, uel discernendae ambiguitatis causa, ut *ergo* cum producitur *go* causam significat, cum corripitur coniunctionem. Quatuor sunt quae accentus impediunt : mala distinctio, mala pronunciatio et discretio uitiosa et syllabae adiectiones quae transferunt accentus ad nouissimam syllabam ut ille ne etc...

De pedibus (a). — Pes est in pronunciatione syllabarum ac temporum certa dinumeratio siue dimensio (b) ; pedes autem dicti quod per eos quasi ambulent metra. Conciliant aurium uoluptatem modulatae pronunciatones per breues et longas syllabas,et hoc autores uocum oportunum fore existimauerunt, ut quam optime temperata ad sensum ueniret sermonum decursio. In monosyllabis quippe dimensio nulla esse potest, quoniam unitas spatii capax non est, et idcirco a dissyllabis pedes metrorum exordium sumunt

(a) De pedibus *om.* N. — (b) siue dimensio *om.* N.

---

(1) *Lucan.*, I, 15. — (2) *Verg. Aen.* VIII, 83.

per longas et breues usque ad hexasyllaba procurrentes. Illic autem finem statuit modumque syllabarum in pedibus prouida auctorum consideratio et extra mensuram indicatum est in syllabis ultra hunc numerum quem fere dictionibus congruum statuerunt pedes extendi. Hinc pedes nascuntur alii dissyllabi, alii trissyllabi, alii tetrasyllabi, alii hexasyllabi, et amplioris spatii pes capax esse non potest. Pedibus autem accidunt septem : arsis, id est elevatio, et thesis id est depositio uel soni ; numerus syllabarum, id est a binario usque ad sex, et tempus in breui syllaba unum, in longa uero duo ; resolutio, cum pro una longa syllaba duae breues ponuntur aut pro duabus longis quatuor breues ; figura : simplex, ut in dissyllabis et trissyllabis ; composita, ut in tetrasyllabis quae ex dissyllabis constant, et pentasyllabi ex dissyllabis et trissyllabis, hexasyllabi ex trissyllabis geminatis. Dissyllabi pedes quatuor sunt, trissyllabi octo, tetrasyllabi sedecim, pentasyllabi XXXII, hexasyllabi LXIII. Ex hiis dissyllabi et trissyllabi et tetrasyllabi propriis signantur nominibus ; caeteri id est pentasyllabi et hexasyllabi communi appellatione zynzugiae id est coniugationes uel copulationes, uocantur, quod ex diuersis singuli coniuncti sint, ut pentasyllabi ex dissyllabis et trissyllabis, hexasyllabi uero ex dissyllabis et tetrasyllabis. Nam tetrasyllabi pedes duplices potius quam zynzugiae uocantur. Sunt ergo pedes omnes numero CXXIII et hos sicut supra per singula subicimus.

DISSYLABI PEDES SUNT NUMERO QUATUOR.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| pyrrhichius | ex duabus breuibus | ⏑ ⏑ | ut *fuga* | aequa caesura arsis et thesis. |
| spondeus | ex duabus longis | – – | ut *aestas* | aequa caesura |
| iambus | ex breui et longa | ⏑ – | ut *parens* | dupla caesura |
| trochaeus | ex longa et breui | – ⏑ | ut *meta* | dupla caesura |

TRISSYLLABI SUNT NUMERO OCTO.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| tribrachus | ex tribus breuibus | ⏑ ⏑ ⏑ | ut *macula* | dupla caesura |
| molossus | ex tribus longis | – – – | ut *Aeneas* | dupla caesura |
| anapestus | ex duabus breuibus et longa | ⏑ ⏑ – | ut *Erato* | aequa caesura |
| dactylus | ex longa et duabus breuibus | – ⏑ ⏑ | ut *Maenalus* | aequa caesura |
| amphibrachus | ex breui et longa et breui | ⏑ – ⏑ | ut *carina* | dupla caesura |
| amphimacrus | ex longa et breui et longa | – ⏑ – | ut *insulae* | sescupla caesura |
| bachius | ex breui et duabus longis | ⏑ – – | ut *Achates* | sescupla caesura |
| antibachius | ex duabus longis et breui | – – ⏑ | ut *natura* | sescupla caesura |

TETRASYLLABI SUNT SEDECIM.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| proceleumaticus | ex quatuor breuibus | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ | ut *auicula* | aequa caesura |
| dispondeus | ex quatuor longis | – – – – | ut *oratores* | aequa caesura |
| diiambus | ex breui et longa et breui et longa | ⏑ – ⏑ – | ut *propinquitas* | aequa caesura |
| ditrochaeus | ex longa et breui et longa et breui | – ⏑ – ⏑ | ut *cantilena* | aequa caesura |
| antipastus | ex breui et duabus longis et breui | ⏑ – – ⏑ | ut *Saloninus* | aequa caesura |
| coniambus | ex longa et duabus breibus et longa | – ⏑ ⏑ – | ut *armipotens* | aequa caesura |
| ionicus minor | ex duabus longis et duabus breuibus | – – ⏑ ⏑ | ut *Diomedes* | dupla caesura |
| ionicus maior | ex duabus breuibus et duabus longis | ⏑ ⏑ – – | ut *Iunonius* | dupla caesura |

SEQUENTE OCTO.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| paeon primus | ex longa et tribus breuibus | – ⏑ ⏑ ⏑ | ut *legitimus* | sescupla caesura |
| paeon secundus | ex breui et longa et duabus breuibus | ⏑ – ⏑ ⏑ | ut *colonia* | sescupla caesura |
| paeon tertius | ex duabus breuibus et longa et breui | ⏑ ⏑ – ⏑ | ut *Menedemus* | sescupla caesura |
| paeon quartus | ex tribus breuibus et longa | ⏑ ⏑ ⏑ – | ut *celeritas* | sescupla caesura |
| epitritus primus | ex breui et tribus longis | ⏑ – – – | ut *sacerdotes* | epitrita caesura |
| epitritus secundus | ex longa et breui et duabus longis | – ⏑ – – | ut *conditores* | epitrita caesura |
| epitritus tertius | ex duabus longis et breui et longa | – – ⏑ – | ut *Demosthenes* | epitrita caesura |
| epitritus quartus | extribus longis et breui | – – – ⏑ | ut *Fescenninus* | epitrita caesura |

De interpretatione nominum. — Secundum enormanicos pedes sonis proportionaliter iunctis, id est acuto et graui et circumflexo, constant non syllabis eadem tamen dimensione quae in syllabis consideratur :

pyrrichius dictus est ex graeco pyr, quod sicut ignis in acutum leuetur, uel pyrrichius quasi puerichius quasi ludis puerilibus adhiberi consueuit ;

spondeus dictus est eo quod tractum semet, nam spondios tractus dicitur, unde et spondiales cantus tractus uocantur ;

trochaeus dicitur ob celebrem in metro conuersionem quasi rotabilis, trochos enim graece rota dicitur ;

iambus dictus est quod eo pede inuectiones et detractiones antiquitus scribentur, quia iambozin graeci detrahere dicunt ;

tribrachus dictus est quod tribus breuibus syllabis constet ;

molossus dictus est a molossis id est thessalis qui per gentes ad bellum pro more hoc pede modulabantur saltantes ;

anapestus repercutiens dicitur eo quod per contrarium dactylo in eleuatione seruatur, dactylus a digitis nomen accepit quod a longiori incohans in typo digitorum in duas desinat breues ;

amphibrachus dicitur hinc inde breuem habens syllabam : amphi enim sonat circum, brachin breue ;

amphimacrus dictus est hinc inde longam habens syllabam breuem in medio, nam macros longum dicitur ;

bachius dictus est idcirco quod eo Bachia, id est Liberi patris, sacra celebrare antiquis mos erat ;

antibachius dictus quia fit contrarius bachio [a] siue palimbachius quasi iterum bachius, id est conuersus bachius ;

proceleumaticus dictus quod sit ad celeuma canentium aptus ; est celeuma proprie nauigantium carmen ;

dispondeus dicitur eo quod constet ex duobus spondiis ;

diiambus quod ex duobus constet iambis ;

ditrochaeus quod ex duabus trochaeis compositus sit ;

antipastus dicitur quasi ex contrariis spatiis constans ; habet enim breuem et longam et longam breuem ; hic alio nomine iambichorius uel iambitrochaeus uocatur quia constat ex iambo et chorio, id est trochaeo, qui chorius dicitur eo quod choris sit aptus canentium ;

choriambicus dictus est quod constet ex chorio et iambo, id est trochaeo et iambo ;

ionici sane propter numerum inaequalem sonuum dicti sunt, nam ionos graece inaequale dicitur, habent enim duas longas et duas breues ;

---

(a) bacho NM.

paeones dicti sunt ab inuentore, Paean enim Apollo dicitur ; primus in his est qui primam longam habent, secundus qui secundam etc.... ;

epitriti dicti quod semper sequi tertii sint diuisione quia tres longas habent syllabas et unam breuem, primus primam, secundus secundam etc... ;

zinzugiae reliqui uocantur id est coniugationes qui pluribus iuncti sunt, unde et apud graecos dictae sunt zynzugiae quasi quaedam declinationes, sed hii non sunt pedes sed appellantur pentasyllabi et hexasyllabi quia ultra quinque et sex syllabas non procedunt. Unde non oportet in carmine has syllabas quodlibet excedere nomen, ut *carthaginensium*, *hierosolymitanorum*, *constantinopolitarum*, pedes autem omnes alterna uice per arsim et thesim incedentes eleuantur et ponuntur, ut *arma* : *ar* eleuatio est, *ma* positio. Aequa (a) autem diuisio est pedum quotiens arsis et thesis aequali temporum diuisione caeduntur. Dupla quotiens, ex his unum alterum duplo uincit. Sescupla uero est quotiens unum alterum (b) sescuplo superat, et in simpla eius parte unus plus inuenitur, in dupla unus minus habetur. Sescuplum enim dimidium dupli dicitur. Triplum est quando maior pars ter continet totum minus, ut est tria et unum. Epitrita est quando minus continetur a maiore et eius tertia pars ultra. Quorum tempora notis, uirgula scilicet et hemicyclo appositis, ut supra designantur.

De metro (c). — Metrum (d) est modulatio syllabarum cum ratione temporum obseruata, siue ita : metrum est in syllabis temporis et numeri certa mensura. Metrum enim mensura interpretatur, eo quod modum seruet et mensuram temporis et numeri.

Rythmus est certus syllabarum numerus in syllabis sine dimensione temporum, unde et rythmus numerus dictus est ;

uersus a uertendo nomen sortiti sunt qui post certam pedum dimensionem per articulos quae caesa et membra nominantur moderato fine cohibiti ne ultra quam indicium sustinere posset prouoluerentur. Modum ratio statuit unde reuertentur et pro eo uersus dictus est quod post finem narratio rursus ad exordium reuertitur ;

carmina dicta sunt uel quod carptim pronuntientur uel quod qui illa canerent carere mente existimati sint ;

carmen est quidquid lege metri clauditur, id est quidquid pedibus continetur ;

dactylicum a dactylo dicitur ; iambicum a iambo dicitur ; trochaicum a trochaeo dicitur ; hexametrum quod sex pedibus constat ; pentametrum quod quinque pedibus constat ; tetrametrum quod quatuor pedum uersibus

---

(a) Si qua N. — (b) duplo... - ... alterum *om.* N. — (c) De metro *om.* NM. — (d) Netrum N.

constat ; trimetrum quod tribus pedibus texuitur et semi [a] ; falentium quod Falentius inuenit ; anacreoticum quod Anacreon composuit ; saphicum quod Sapho mulier inuenit ; archiloticum quod Archilocus composuit ; colophonicum quod Colophonius composuit ; sothadeum quod Sotades composuit ; asclepiadum quo Asclepius usus est ; heroicum quo heroum facta scribuntur ; elegiacum quo miseriae describuntur ; bucolicum quo cura bouum uel pecorum ; genetliaticum quod de generatione cuiusquam scribisur ; epithalamicum quod de nuptiis scribitur ; dactylicum hexametrum siue heroicum quod olim phyticum dictum est ; dactylicum pentametrum siue elegiacum catalecticon ; dactylicum pentametrum saphicum, pentametrum falentium, dactylicum tetrametrum catalecticum ; iambicum senarium ; iambicum tetrametrum ; iambicum trimetrum colophon quod anacreoticum quoque dicitur ; iambicum trimetrum acatalecticum archiloicum ; iambicum dimetrum anacreonticum catalecticum ; trochaicum tetrametrum ; trochaicum archiloicum monocolon tristrophon ; trochaicum archiloicum heptametrum [b] catalecticum ; anapesticum ; asclepiadeum monocolon ; saphicum endecasyllabum ; trimetrum hypercatalecticon monocolon pentagraphon heptimemere dactylica ; falentium endecasyllabum monocolon ; item alia plurima metrorum genera quae hic enumerare superfluum duximus, cum possint ista pro exemplo sufficere ; lyricum, carmen ex multa uarietate metrorum, ut sunt Odae Horatii et Epodon ; hymni, laudes ; threni, lamenta quae funeribus et lamentis adhiberi consueuerunt ; epitaphia, supra tumulos, fuerunt enim huiusmodi super scriptiones super tumulos mortuorum ; epigrammata superscriptiones, id est tituli, epi enim graece latine dicitur supèr ; poesis, opus multorum librorum ; poema, opus unius ; epodon, clausula breuis in poemate ubi, praemisso longiore uersu, alter breuior subiungitur, sicut in elegiis ; clausula, apud lyricos praecisi uersus integris subiecti, ut : *Beatus ille qui procul negotiis ut prisca gens mortalium* (1) ; cento, quando ex diuersis auctoribus more centenario hinc in unum compilatur opus ; monostichon, opus unius uersus ; distichon, duorum uersuum ; odillion, paucorum uersuum.

Dactylicum hexametrum dicitur quod sex pedibus constet, pentametrum quod quinque sit compactum coniunctum hexametro. Recipit autem uersus hexametrum dactylum, spondeum et trochaeum. Spondeum locis omnibus praeter quintum, dactylum similiter locis omnibus, praeter sextum, trochaeum loco tantum ultimo siue spondeum. Pentametri uersus recipit dactylum,

(a) senii N. — (b) eptitametrum N.

---

(1) *Horat. Epod.* II, 2.

spondeum ; dactylum quidem omnibus locis, spondeum uero primo tantum et secundo loco. Catalecton in medio et in fine. Catalecton autem est quando post duos dimensos pedes syllaba in scansione remanet, ut est illud :

*Qui cecidit stabili non erat ille gradu* (1).

Dactylicum hexametrum heroicum dicitur propterea quod eo maxime heroum facta canerentur, quia ipsum pulchrius excellentiusque caeteris prolatum est. Hoc antiquitus phytium uocatum est quia hoc genere metri oracula Apollonis canebantur. Pentametrum hexametro uersibus alternis iunctum elegiacum carmen componit quo in miseriis recitandis aduersisque casibus utebantur quia elegos graeci miseros dicunt. Dactylicum pentametrum saphicum constat ex trochaeo, spondeo, dactylo et duobus trochaeis, cui post tres uersus adicitur semis heroici uersus. Dactylicum falentium pentametrum constat ex spondeo et dactylo et tribus trochaeis, dactylicum tetrametrum catalecticum constat ex spondeo, dactylo, catalectico, dactylo, spondeo. Iambicum senarium recipit iambum locis omnibus, tribrachum locis omnibus praeter nouissimum, spondeum dactylum et anapestum locis tantum imparibus, pyrrichium loco tantum ultimo. Iambicum tetrametrum recipit iambum locis omnibus, spondeum locis tantum imparibus. Iambicum trimetrum colophon siue anacreonticum catalecticum monocolon et tetrastrophon constat ex tribus iambis et syllaba. Iambicum trimetrum acatalecticum archiloicum constat ex tribus diiambis. Trochaicum tetrametrum recipit trochaeum locis omnibus, spondeum omnibus praeter tertium. Currit alternis uersiculis ita ut prior habeat pedes quatuor posterior tres et syllabam. Trochaicum archiloicum monocolon tristrophon per pedes duplices incedit locis imparibus, hos pedes recipit : trochaeum, tribrachum et nonnunquam dactylum, locis uero paribus cum his quos memorauimus spondeum et anapestum. Constat autem tetrametro catalectico ordinatum. Trochaicum archiloicum heptametrum catalecticum constat ex septem trochaeis et syllaba, aliquotiens autem spondeum admittit. Anapaesticum constat ex tribus anapaestis et syllaba et aliquando recipit spondeum. Asclepiadeum monocolon constat quatuor pedibus spondeo et duobus choriambis et pyrrichio. Saphicum endecasyllabum constat pedibus quinque trochaeo spondeo dactylo et duobus trochaeis in quo tres uersus continui sunt, quartus uero uocatur adonius constans ex dactylo et spondeo. Trimetrum hypercatalecticon monocolon pentagraphon eptimemere dactylica constans tribus dactylibus et semipede quod est heptimemere heroica. Falentium endecasyllabum demonocolon constans spondeo dactylico et tribus trochaeis.

(1) *Source non identifiée.*

De prosa [a]. — Prosa est producta oratio et a lege metri soluta. Prosum enim antiqui productum dicebant et rectum. Unde ait Uarro apud Plautum prosis lectis significari rectis quasi rectis lectis. Inde quae non est perplexa numero, sed recta prosa oratio dicitur in rectum producendo. Alii prosam aiunt dictam ab eo quod sit profusa uel ab eo quod speciosius proruat et excurrat nullo sibi termino praefinito. Sane tam apud graecos quam apud latinos longe antiquiorem curam fuisse carminum quam prosae constat. Omnia enim prius uersibus condebantur, prosae autem studium sero uiguit. Uerumtamen meminisse oportet quicquid propter enumerationem partium expositionis adiectum est, ne forte sicut extra propositum, ita praeter debitum additum arguatur, maxime quia minimis hiis undecumque mora facienda non erat.

Sosthenes.

Sed nos introductionem postulauimus quia in hiis omnibus quae etsi quibusdam non magnopere scienda uideantur ignoranda tamen omnino non sunt, ad maiora expediamur ne semper quaerere oporteat quod numquam fuerit sine neglectu cognitionis expositum.

Dindimus.

Idipsum enim considerans non magnopere curandum iudicaui undecumque haec in unam colligerentur dispositionem superfluum existimans iterato nouo dictatu exprimere quaecumque congrua in aliorum operibus nostro proposito inuenissem. Sed haec hactenus. Nunc uero consequens est ut ea quae de ornatu sermonum siue in metris siue in prosa praecepta data sunt et ea quae cauenda demonstrantur uicia summatim expediamus, breuius tamen non quod haec cura minore attendenda sint sed quod abundanter pertractata [b] inueniuntur. Ordo autem postulat ut prius uicia locutionum quibus modis constent explicemus, deinde formam rectam in quibus et ipsa consideranda sit demonstremus.

Barbarismus est generaliter diffinitus uicium factum in una parte orationis ;
soloecismus est uicium factum in contextu partium orationis ;
barbarismus est dum uerbum latinum corrumpitur ;
barbarolexis est dum uerba barbara latino eloquio inseruntur ;
barbarismus est in ipsa unius uerbi corruptio ;
metaplasmus est quando in metro fit idem necessitate metri, nam sine necessitate barbarismus est ;
pronunciatione ;

(a) De prosa *om.* NM. — (b) pertracta N.

scripto ;

per litteram — si additur ut relliquias pro reliquias, si demitur ut porsena pro porsenna, si mutatur ut funtes pro fontes, si transmutatur ut Thymbre pro Thymber, Euandre pro Euander ;

per syllabam — si additur ut induperator pro imperator, si demitur ut iuxet pro iuxisset, si mutatur ;

per tonos — similiter addendo accentus uel detrahendo uel mutando uel transmutando ;

per tempora — similiter addendo, detrahendo, mutando, transmutando longas uel breues ;

per aspirationes — similiter addendo, detrahendo, mutando, transmutando aspirationes ;

per iotacismos — iotacismus est uicium factum per iota, id est *i* ut si post *t* uel *d* uel sequente uocali in media dictione in sibilum non transeat nisi *x* uel *s t* antecedat ;

per labdacismos — uicium per *l* quando simplum exilius geminatum largius sonat ;

per metacismos — haec sunt uicia per *m* quando post *m* litteram uocalis sequitur, ut *bonum aurum*, quae suspensione uel detractione utantur ;

per collisiones — cum ab eodem sequens dictio incipit in qua desinit prior, uel cum ab eodem multae incipiunt ;

per hiatus — cum uocalem statim alia uocalis sequitur, ut *musa amabit*, uel cum scinditur uersus in pronunciatione antequam finiatur.

SUNT FORTE ET ALII MODI HORUM [a]

addictione ; detractione ; immutatione ; transmutatione.

soloecismus

schema — quotiens fit soloecismus necessitate metri schema uocatur ;

per partes orationis : si aut altera pro altera aut eadem pro se male ponatur ut *toruum* pro *torue*, *intus* pro *intro* ;

per accidentia partium orationis : quot enim accidentia sunt uniuscuiusque partis tot modis fieri potest in ea soloecismus.

per qualitatem — ut *Dardanus* proprium pro *dardanius* quod est appellatiuum ;

per comparationem : ut *sancta dearum* [1] pro *sanctissima dearum* ;

(a) SUNT ... HORUM *om.* M.

(1) *Enn. Annal.* I, 65.

per genera ut *ualidi silius* pro *ualide*, *nuda cortice* pro *nudo* ;
per numeros ut *pars in frusta secant* pro *secat* (1) ;
per casus ut *urbem quam statuo uestra est* (2) pro *urbs quam statuo* similiter in caeteris est considerandum.

Acyrologia est impropria dictio, ut

*hunc ego si potui tantum sperare dolorem* (3),

*sperare* dixit pro *timere*.

Caceuphaton est obscena enuntiatio uel dictio incomposite sonans, ut *arrige aures Pamphile* (4), haec enuntiatio obscena est ; *numerum cum nauibus aequet* (5) : dictio incomposite sonans.

Pleonasmos est adiectio uerbi superuacua ad plenam significationem, ut *sic ore locuta est* (6), superfluit enim *ore*.

Perisologia est superuacua uerborum adiectio sine ulla ui rerum, ut *ibant qua poterant et qua non poterant non ibant* (7).

Macrologia est longa sententia res non necessarias comprehendens, ut *legati non impetrata pace retro unde uenerant domum reuersi sunt* (8).

Tautologia est eiusdem dictionis repetitio uiciosa, ut *egometipse*.

Eclipsis est defectus quidam necessariae quem desiderat praecisa sententia, ut *haec secum* (9), deest *loquebatur*, et *cui pharetra ex auro* (10), subauditur *erat*.

Tapinosis est humilitas dictionis statum rei magnae infirmans, quae tamen aliquando adiectione subleuatur, ut

*apparent rari nantes in gurgite uasto* (11),

*gurgite* pro *mari* posuit et adiecit subleuando *uasto*.

Cacosyntheton est uiciosa compositio dictionis ut

*uersaque iuuencum terga fatigamus hasta* (12) ;

est autem rectus ordo : *terga iuuencum fatigamus hasta* ;

Amphibologia est ambigua lectio quae fit aut per casum accusatiuum, ut

*aio te, Aeacida, romanos uincere posse* (13),

aut per incertam dictionem, ut

*bellum ingens geret Italia* (14) ;

aut per commune uerbum, ut *criminatur, disperatur* ; aut per homonymum (a), ut *acies examen* ; *criminatur* enim ambiguum est aut *illum*

(a) hononymum MN.

(1) *Verg. Aen.* I, 212. — (2) *Verg. Aen.* I, 573. — (3) *Verg. Aen.* IV, 419. — (4) *Ter. Andr.* V, 4, 30. — (5) *Verg. Aen.* I, 194. — (6) *Verg. Aen.* I, 614. — (7) Ex. donné par *Donat, Ars*, III, 2. — (8) *Donat. ibid.* — (9) *Verg. Aen.* I, 37. — (10) *Verg. Aen.* IV, 138. — (11) *Verg. Aen.* I, 118. — (12) *Verg. Aen.* IX, 609-610. — (13) *Enn. Annal.*, VI, 186. — (14) *Verg. Aen.* I, 263.

aut *ab illo*, et *acies populi* uel *ferri*.

Metaplasmus est transformatio quaedam recti solitique sermonis in alteram speciem metri ornatus necessitate suae causa, cuius species quatuordecim sunt, sicut subiectum est.

Prothesis est appositio ad principium dictionis [a] aut litterae aut syllabae, ut *gnato* pro *nato* et *retulit* pro *tulit*.

Paragoge est appositio ad finem dictionis aut litterae aut syllabae, ut *magis* pro *magi* et *potestur* pro *potest*.

Epheusis est ablatio de principio dictionis aut litterae aut syllabae contraria prothesi, ut *mitto* pro *omitto* et *temno* pro *contemno*.

Syncope est ablatio de medio dictionis aut litterae aut syllabae contraria epeuthesi, ut *audacter* pro *audaciter* et *commorat* pro *commouerat*.

Apocope est ablatio de fine dictionis aut litterae aut syllabae contraria paragoge, ut *Achilli* pro *Achillis* et *potes* pro *potestis*.

Ectasi est productio syllabae contra naturam uerbi, ut

*Italiam fato profugus lauinia(que) uenit*
*litora* [1],

cum *Italia* prima corrupta dici debeat.

Systole est correctio contra naturam uerbi contraria ectasi, ut

*cum subito assurgens fluctu nimbosus Orion* [2],

cum *Orion* prima producta dici debeat.

Dieresis est discissio syllabae unius in duas, ut *Albai* [3], pro *Albae, pictai* [4]. pro *pictae, longai* pro *longae*.

Syneresis est conglutinatio duarum syllabarum in unum factam contraria dieresi, ut *Pheton* pro *Phoeton, aeripedem ceruam* pro *aërepidem* [b]; haec etiam episynaliphe dicitur.

Synaliphe est per interceptionem concurrentium uocalium lubrica quaedam lenisque collisio, ut

*atque ea diuersa penitus dum parte* [c] *geruntur* [5].

Eclipsis est consonantium cum uocalibus aspere concurrentium quaedam difficilis ac dura collisio, ut est

*multum ille et terris iactatus et alto* [6].

Antithesis est litterae pro *littera* positio, ut *olli* pro *illi, impete* pro *impetu*.

Pentathesis est transmutatio litterarum nulla ex dictione sublata, ut *Tymbre* [7] pro *Tymber*.

(a) dictinionis N. — (b) acripedem N. — (c) marte MN.

---

(1) *Verg. Aen.* I, 2. — (2) *Verg. Aen.* I, 535. — (3) *Enn. Annal.* I, 34. — (4) *Verg. Aen.* IX, 26. — (5) *Verg. Aen.* IX, 1. — (6) *Verg. Aen.* I, 3. — (7) *Verg. Aen.* X, 394.

Schema ex greco in latino eloquio figura interpretatur. Fiunt autem schemata duobus modis id est in uerbis uel in sententiis. Quae in dictionibus fiunt schemata lexeos appellantur, quae in sententiis fiunt schemata dianeos. Schemata lexeos ad grammaticos pertinent, schemata uero dianeos ad oratores, cum autem multa sint schemata, ex omnibus tamen necessaria sunt fere decem et septem quorum nomina subter notata sunt. Haec prima sunt et alia :

Prolepsis est praesumptio siue praeoccupatio rerum ordine secuturarum, ut *continuo reges ingenti mole latinus* (1),
prius enim erat *reges procedunt e castris*, sed praeoccupauit *latinus*.

Zeuma (a) est unius uerbi conclusio diuersis clausulis apte coniuncta, principio, medio uel fine posita, ut

*Troingena interpres diuium qui numina Phoebi*
*qui tripodas. Clari lauros qui sidera sentis* (2).

Hypozeuxis est figura superiori contraria ubi diuersa uerba singulis clausulis subiunguntur, ut

*regem adit et regit memorat nomenque genusque* (3).

Syllepsis est dissimilium clausularum per unum uerbum conglutinata conceptio, ut cum singularis dictio plurali uerbo adiungitur, ut

*hic illius arma*
*hic currus fuit* (4),

et illud :

*Sunt nobis mitia poma,*
*casteneae molles et pressi copia lactis* (5) ;

fit enim lipsis per accidentia partibus orationis.

Anadiplosis est quando ab eodem prior uersus finit et sequens incipit, ut

*Sequitur pulcherrimus Astur,*
*Astur equo fidens* (6),.

Anaphora est repetitio eiusdem uerbi per principia uersuum plurimorum, ut

*nate meae uires, mea magna potentia solus,*
*nate patris summi, qui Typhoea temnis* (7).

Apanaphora est in uno uersu per principia sensuum eiusdem uerbi repetitio, ut *te nemus Angitiae* (b), *te uitrea Fucinus unda,*
*te liquidi fluere lacus* (8).

(a) Neuma MN. — (b) Auguitiae MN.

---

(1) *Verg. Aen.* XII, 161. — (2) *Verg. Aen.* III, 359. — (3) *Verg. Aen.* X, 149. — (4) *Verg. Aen.* I, 16-17. — (5) *Verg. Bucol.* I, 81-82. — (6) *Verg. Aen.* X, 180-181. — (7) *Verg. Aen.* I, 664-665. — (8) *Verg. Aen.* VII, 759-760.

Epizeuxis est eiusdem uerbi in eodem uersu sine aliqua dilatione congeminatio, ut in aetnae (?)

*me me adsum qui feci* [1],

et illud :

*sic sic iuuat ire sub umbras* [a] [2].

Apanalepsis est uerbi in principio uersus positi in eiusdem fine repetitio, ut *ante etiam sceptrum Dictaei regis et ante* [3].

Paranomasia est quotiens de nomine aliud efficitur nomen sono simile, sensu dissimile ut

*una est inceptio amantium aut amentium* [4],

et illud : *abire aut obire te conuenit* [5].

Schesis onomaton est multitudo nominum coniunctorum quodam ambitu copulandi, ut

*Marsa manus, Peligna cohors, Uestina uirum uis* [6].

Paromoenon est cum ab eisdem litteris diuersa uerba incohant, ut

*o Tite ne tute tati tibi tyranne tulisti* [7].

Homoeoptoton est cum in similes casus exeunt uerba diuersa, ut

*maerentes flentes lacrimantes commiserantes* [8].

Homoeoteleuton est cum uno modo uerba plurima finiuntur, ut *abiit, abscessit, euasit, erupit* [9].

Polyptoton est multitudo casuum uarietate distincta, ut

*littora littoribus contraria fluctibus undas*
*imprecor, arma armis* [10],

et

*de nihilo nihil, in nihilum nil posse reuerti* [11].

Hirmos est series orationis tenorem suum usque ad ultimam seruans, ut

(*in*) *principio caelum ac terras camposque liquentes*
*lucentemque globum lunae Titaniaque astra*
*spiritus intus alit* [12].

Polysyndeton est multis nexa dictio coniunctionis, ut

*Athamasque Thoasque*
*Pelidesque Neoptolem usque* [13].

(a) imbras N.

---

(1) *Verg. Aen.* IX, 427. — (2) *Verg. Aen.* IV, 660. — (3) *Verg. Georg.* II, 536. — (4) *Terent. Andr.* I, 3, 13. — (5) *Isid., Etym.*, I, 36, 12. — (6) *Enn. Annal.* VIII, 208. — (7) *Enn. Annal.* I, 113. — (8) *Enn. Annal.* I, 107. — (9) *Cic. Cat.* II, 1. — (10) *Verg. Aen.* IV, 628-629. — (11) *Pers. Sat.* III, 84. — (12) *Verg. Aen.* VI, 724-726. — (13) *Verg. Aen.* II, 262-263.

Dialiton est figura superiori contraria carens coniunctionibus, ut

*ite, ferte citi flammas, date tela, impellite remos* (1).

Antitheton est ubi contaria contrariis opponuntur et sententiae pulchritudinem reddunt, ut

*frigida pugnabant ualidis, humentia siccis,*
*mollia cum duris, sine pondere habentia pondus* (2).

Hypallage est quotiens per contrarium uerba intelliguntur, ut : *Dare classibus austros* (3), cum potius uentis naues demus non nauibus uentos.

Tropos grammatici uocant modos locutionum qui fiunt a propria significatione ad non propriam similitudinem et diffinitur sic tropus : tropus est dictio translata a propria significatione ad non propriam similitudinem ornatus necessitatisue causa. Inter tropos autem et schemata et metaplasmos hoc interesse perspicitur : tropi enim fiunt et necessitatis et ornatus causa, figurae autem causa ornatus, metaplasmi necessitatis. Plurimi enim sunt tropi. Lege Ciceronem, inuenies quemadmodum tractat de his. Duos libros integros conscripsit plenos eiusmodi et dat exempla pleraque translata a Demosthene pleraque sua et sextus liber ipsius nihil loquitur in fine nisi de figuris, sed ex omnibus hiis Donatus tredecim tantum usui legentium commendauit, qui sunt eiusmodi :

Metaphora est rerum uerborumque translatio quae quatuor fit modis : ab animali ad animale, ab inanimali ad inanimale, ab animali ad inanimale, ut

*Tiphyn aurigam celeres fecere carinae* (4),

et *pontum pinus erat* (5) et *florida iuuentus* (6), et

*Tu, Neptune pater, cui tempora cana crepanti*
*cincta salo resonant* (7).

Haec aliquando unius partis est, aliquando antistropha id est reciproca.

Cataphysis est usurpatio nominis alieni, ut *parricidium* dicimus etiam cum qui fratrem, aut *piscinam* quae pisces non habet.

Metalepsis est dictio gradatim pergens ad id quod ostendit, ut *speluncis abdidit atris* (8), et post aliquot :

*mea regna indens mirabor aristas* (9).

Metonomia est velut quaedam transnominatio de alio ad aliud proximum, ut *pateras libate Lari* (10), id est *uina*, et *uina coronant* (11), id est *pater, et sine Caerere et Baccho friget Uenus* (12), id est *sine pane et uino*.

---

(1) *Verg. Aen.* IV, 593-594. — (2) *Ouid. Met.* I, 19. — (3) *Verg. Aen.* III, 61. — (4) *Donat. Ars*, III, 6. — (5) *Isid. Etym.* I, 36, 4. — (6) Ex. donné par Augustin, *De mendacio*, X, 24. — (7) *Carm. Aug., Doctr. christ.*, III, 7, 11. — (8) *Verg. Aen.* I, 60. — (9) *Verg. Bucol.* I, 70. — (10) *Verg. Aen.* VII, 133. — (11) *Verg. Aen.* VII, 147. — (12) *Ter. Eun.* IV, 5.

Antonomasia est significatio uice nominis posita, quae fit tribus modis : ab animo, ut *magnanimus Anchisiades* (1) ; a corpore, ut *ipse arduus* (2) ; extrinsecus, ut

*infelix puer atque impar congressus Achilli* (3).

Epitheton est supraposita dictio proprio nomini, nam antonomasia uicem nominis tenet, epitheton autem nunquam est sine nomine, ut *dira Celaeno* (4), *timidae columbae* (5), et fit similiter tribus modis quibus supra.

Synecdoche est significatio pleni intellectus capax cum plus minusve pronuntiat : aut enim a parte totum ostendit, ut

*haud* (a) *aliter pubesque tuae pubesque tuorum* (6),

aut contra, ut

*ingens a uertice pontus in puppim ferit* (7).

Meminisse autem debemus cum fit a parte totum ab insigni faciendum.

Onomatopoeia est nomen de sono factum, ut *tinnitus aeris, clangor tubarum.*

Periphrasis est circumlocutio quae fit aut ornandae rei causa quae pulchra est, aut uitandae quae turpis est, ut

*Tithoni croceum linquens Aurora cubile* extulerat (8),

et

*hoc faciunt nimio ne luxu obtunsior usus*
*sit genitali aruo* (9).

Hyperbaton est transcensio quaedam uerborum ordinem turbans ; huius species quinque : histerologia uel histeroproteron, anastrophe, parenthesis, temesis, syneresis.

Histeroproteron est sententiae cum uerbis ordo mutatus, ut

*torrere parant flammis et frangere saxo* (10).

Anastrophe est uerborum ordo tantum praeposterus (b), ut *Italiam contra* pro *contra Italiam.*

Parenthesis est interposita ratiocinatio diuisae sententiae, ut

*Aeneas (neque enim patrius consistere mentem*
*passus amor) rapidum ad naues* (c) *praemittit Achaten* (11).

Themesis est unius compositi aut simplicis uerbi sectio una dictione aut pluribus interiectis, ut *septem subiecta trioni* (12), et *saxo cere comminuit brum* (13), ut

(a) *haut* MN. — (b) praeposterii N. — (c) nauem N.

(1) *Verg. Aen.* V, 407. — (2) *Verg. Aen.* III, 619. — (3) *Verg. Aen.* I, 475. — (4) *Verg. Aen.* III, 211. — (5) *Isid. Etym.* I, 37, 4. — (6) *Verg. Aen.* I, 399. — (7) *Verg. Aen.* I, 114-115. — (8) *Verg. Aen.* IV, 585. — (9) *Verg. Georg.* III, 135. — (10) *Verg. Aen.* I, 179. — (11) *Verg. Aen.* I, 643-644. — (12) *Verg. Georg.* III, 381. — (13) *Donat. Ars*, III, 6.

*Massili portabant iuuenes ad litora tanas* (1).

Syneresis est hyperbaton ex omni parte confusum, ut

*Tris Notus abreptas in saxa latentia torquet*
*saxa uocant Itali mediis quae in fluctibus aras* (2).

Hyperbole est dictio fidem excedens augendi metuendiue causa, ut augendi : *niue candidior* [a] ; minuendi : *tardior testitudine.*

Allegoria est tropos quo aliud quam significat dicitur quasi alieni loquium, ut

*iam tempus equum fumantia soluere colla* (3),

id est carmen finiri.

Nonia est tropus per contrarium quod conatur ostendens, ut

*egregiam uero laudem et spolia ampla refertis* (4) ;

hanc nisi grauitas pronuntiationis aduenerit confiteri uidetur quod negare contendit.

Antiphrasis est unius uerbi ironia, ut *bellum* hoc est minime bellum, et *lucus* quod minime luceat.

Enigma est obscura sententia per occultam similitudinem rerum, ut

*mater me genuit eadem mox gignitur ex me*
*ex aqua glaciem et ex glacie aqua profluere* (5).

Charentismos est tropus quo dura dictu gratius proferuntur, ut cum interrogantibus nobis num quis nos quaesierit respondetur : *bona fortuna,* ex quo intelligitur neminem nos quaesisse.

Proemia est accommodatum rebus temporibusque prouerbium, ut *aduersus stimulum calcitras,* et *lupus in fabula.*

Sarcasmos est plena odio hostilisque irrisio, ut

*en agros et quam bello, Troiane, petisti*
*Hesperiam metire iacens* (6).

Antismos est tropus multiplex numerosae uirtutis, namque antismos putatur quicquid rusticitate caret dictum, ut

*qui Bauium non odit amet tua carmina, Maeni,*
*atque idem iungat ulpes et mulgeat hircos* (7).

Homoeosis est minus notae rei per similitudinem eius quae magis nota est demonstratio, cuius species sunt tres : icon, parabola, paradigma.

Icon est personarum inter se uel eorum quae personis accidunt comparatio, ut *os humerosque deo similis* (8).

(a) *candior* N.

(1) *Ibid.* 18. — (2) *Verg. Aen.* I, 108-109. — (3) *Verg. Georg.* II, 542. — (4) *Verg. Aen.* IV, 93. — (5) *Carm. inc. Charys. gram.*, p. 364, 12, cf. *Thes. ling. lat.*, VIII, 446, 50. — (6) *Verg. Aen.* XII, 359-360. — (7) *Verg. Bucol.* III, 90. — (8) *Verg. Aen.* I, 589.

Parabola est rerum genere dissimilium comparatio, ut

*qualis mugitus fugit cum saucius aram*
*taurus et incertam excutit ceruice securim* [1],

Paradigma est enarratio exempli hortantis aut dehortantis, ut

*Antenor potuit medius elapsus Achiuis*
*Illyricos penetrare sinus atque intima tutus* [2], etc...,

deterrentis, ut

*at non sic Phrygius penetrat Lacedaemona pastor*
*Ledaeamque Helenam Troianas uexit ad urbes* [3].

---

(1) *Verg. Aen.* II, 223-224. — (2) *Verg. Aen.* I, 242-243. — (3) *Verg. Aen.* VII, 363-364.

# DEUX QUESTIONS SUR LA FOI, INSPIRÉES D'ALAIN DE LILLE

**Bibliothèque Nationale, manuscrit latin 2504.**

## INTRODUCTION.

Le texte que l'on trouvera ici n'a aucun rapport avec le *De arte fidei* que B. PEZ, suivi par MIGNE (P.L. 210, col. 595), donnait à ALAIN DE LILLE et publiait dans son *Thesaurus* en 1721 ; que, depuis, Mgr GRABMANN a attribué à NICOLAS D'AMIENS en se fondant sur les indications d'un certain nombre de catalogues et de manuscrits (*Gesch. der schol. Methode,* II, p. 459-465). — Ce *Quid sit fides* est inédit ; l'ancien catalogue latin de la Bibliothèque Nationale l'avait classé parmi les manuscrits du *De arte fidei* ; la table des *Incipit* d'HAURÉAU n'en signale pas d'autre manuscrit. Dans sa récente édition, le Catalogue des manuscrits latins lui consacre la notice suivante :

« 2504 RUPERTUS TUITIENSIS — ALANUS DE INSULIS — GISLEBERTUS DE STANFORDIA.

. . . . . . . . . .

. . . f. 73 : ALANUS DE INSULIS, *Quid sit fides et quid articulus fidei* : « *Circumcirca* [sic] *fidem catholicam* . . . . . . . *super Simbolum apostolicum et Nicenum* » . .

. . . . . . . . . .

XIII^e s. Initiales en couleur à filigranes. Rubriques. Quelques notes marginales des XIV^e et XVI^e siècles. Au f° 72v°, essais de plume (XIII^e-XV^e s.).— Volume formé de trois fragments de provenances différentes : l'ex-libris des ff. 1-72v° (71v°) a été cancellé ; *les ff. 73-76v° furent achetés au XVI^e s.* « *X sous t.* » *par* « *Pierre* (?) *de la Matheuse* », *d'après la mention du f. 76v°* ; les ff. 77-123 proviennent de l'abbaye de SAINT-DENIS, dont les ex-libris se trouvent au f. 77, avec les anciennes cotes « B C +» et « X. XIIIxx. XIIII. — La signature grattée de J. A. DE THOU se reconnaît au bas du f. 1 (Colbert 1659 ; Regius 423 7^5).

Parchemin de 123 ff. à deux colonnes, 265 + 190 mm.
Relié en chagrin rouge au chiffre de Louis-Philippe ».

On rectifiera sur deux points cette notice : tout d'abord, l'incipit y est érroné, il faut lire : « *Cum circa fidem catholicam....* ». D'autre part l'attribution à Alain de Lille ne saurait être maintenue, en dépit de la rubrique ; il est vrai que nous retrouvons dans ce texte la pensée de ce maître, comme on le verra plus loin ; mais il n'en est pas lui-même l'auteur, et la présence d'une formule comme « *Magister Alanus dicit quod...* » (ligne 31) suffit à le prouver, sans que l'on ait à invoquer d'autres formules qui paraissent récentes, telles « *In contrarium sic* » ou « *Ad auctoritatem respondemus* » (l. 182 et 197).

Structure du texte. — Comme M. l'abbé Combes nous le fait remarquer, le manuscrit juxtapose deux questions sur la foi, dont l'ordre logique a été nterverti ; le second exposé, le plus court, commence à la ligne 276 par une définition de la foi : « *De fide tractaturi, videamus quot modis dicatur...* », et devrait figurer en tête, puisque la définition de la foi que nous y lisons aurait normalement sa place avant la définition du contenu de cette foi. Peut-être même les dernières lignes du texte (et par conséquent du second exposé) annoncent-elles la « question » qui précède et qui devrait suivre : « *Consequenter restat inspicere de articulis et quid sint articuli, que omnia invenies in nostra expositione super simbolum apostolicum et nicenum* ». Ce qui peut faire hésiter devant cette identification, c'est qu'il est bien question du symbole des Apôtres dans le premier exposé, mais non pas du symbole de Nicée.

La division introduite aux premières lignes (3-5) nous mène jusqu'à la fin du paragraphe consacré aux *coarticuli* ; puis nous lisons (l. 164) : « *Ex predictis oritur questio...* », et, une fois épuisé ce développement, nous avons (l. 207) : « *De christianis adultis et discretis queritur si...* », et ensuite une série de « *Item nota quod...* » en tête de nouveaux paragraphes, pour trouver enfin : « *Item ex predictis insurgit alia questio...* » (l. 238), et aboutir après à la deuxième question dont nous avons parlé et dont le développement va correspondre à la nouvelle division indiquée aux lignes 276-278.

On voit donc que la rubrique initiale est incomplète ; elle ne pouvait sans doute faire prévoir une deuxième question qui normalement ne devait pas se trouver où elle est, mais elle ne mentionne pas les développements sur ce qui est nécessaire au salut et sur ce qui constitue l'hérésie.

L'Inspiration théologique. — Toujours est-il que notre théologien s'inspire d'Alain de Lille et que sa fidélité est parfois littérale, ainsi qu'on en jugera.

Que la même doctrine, exposée ici à partir de « *Ad quod dicimus quod ...* » (l. 186), se retrouve condensée dans le *Contra haereticos* (P.L. 210, c. 350 AB) ; que la même étymologie de *symbolum* soit donnée ici (l. 97) et dans la *Summa Quot modis* (autrement *Distinctiones*) (c. 964 C) : ce ne sont pas là des indications décisives, car ni cette doctrine de la foi nécessaire au salut, ni ces interprétations n'appartiennent évidemment en propre à ALAIN DE LILLE. Mais il est plus frappant de retrouver même préoccupation et même information au sujet de l'hérésie dans le *Contra haereticos* (c. 363 BCD) et dans le texte considéré (l. 149-152) : même objection des hérétiques (les CATHARES dans le *Contra haereticos*), même réponse du théologien qui rattache le dogme eucharistique aux articles du Credo ; — c'est ainsi encore que le *Contra haereticos* et notre texte (c. 322 CD - ici l. 257-262) adressent à St Hilaire le même reproche, emprunté à la même source (CLAUDIANUS MAMERTUS, *De statu animae*, II, 9, 3 - P.L. 53, c. 752), avec la même confusion entre les deux CLAUDIANUS (voir plus loin, p. 333, n. 6). Enfin, ce qui paraît plus probant encore, c'est le rapprochement qu'on peut faire des définitions de la foi dans les textes généralement attribués à ALAIN DE LILLE et dans le traité que nous donnons : d'abord, et sous la forme même des *Distinctiones*, « *Dicitur fides....* », nous retrouvons plusieurs des définitions de cette Somme (alias *Quot modis*) dans ce manuscrit : voir aux mots *credere* et *fides* (c. 755 et 790) et ici tout le paragraphe intitulé précisément « *Quot modis dicatur fides* » (l. 279-295) ; — ajoutons que l'on retrouve ici (l. 315) cette définition de la foi que M. ENGLHARDT (voir plus loin, p. 335, n. 2) donne comme caractéristique d'ALAIN DE LILLE, qui se lit dans la Somme *Quot modis* (c. 755 B) et dans le *De vitiis et virtutibus* : « *Fides est perceptio veritatis rerum, cum assentione,* SINE CAUSARUM COGNITIONE ».

Nous conclurons donc que l'examen de ce texte, s'il ne confirme pas l'attribution de la rubrique, explique au moins l'erreur et décèle en effet l'inspiration d'ALAIN DE LILLE chez un rédacteur qui a recours à la doctrine et aux formules du « Docteur universel ».

Notons, pour terminer, un fait assez curieux, qui n'a pas d'ailleurs un rapport très étroit avec ce qui précède, mais qui dénote l'utilisation du *Livre des Sentences* : deux groupes compacts de citations ont été empruntés à l'ouvrage de PIERRE LOMBARD et figurent ici dans le même ordre :

| Citations correspondant dans le présent texte aux notes suivantes : | *Liber sententiarum* |
|---|---|
| p. 330-331, n. 2-4 et 1-2 | *Lib.* III, *Dist.* 25, *cap.* 1. |
| p. 331, n. 5 | — — 2. |
| p. 331, n. 4 | — — 3. |
| p. 333, n. 1-5, puis p. 332, n. 3. | *Lib. IV*, *Dist.* 13, *cap.* 2 (*qui fournit aussi son titre à notre texte* : l. 238). |

Bibliothèque Nationale, manuscrit latin 2504, f. 73-76.

*Tractatus magistri Alani : quid sit fides, et quid articulus fidei, et quid coarticulus, et quot sint articuli.*

Cum circa fidem catholicam in ejus articulos quos scriptura sacra commemorat salus humana consistat, necessarium duximus sub verborum compendio comprehendere quid sit fides, quid articulus et quare dicantur articuli, que pertinent ad articulos, circa que articuli versentur et quot sint articuli et qui sint coarticuli.

*Quid sit fides, et quid articulus secundum quosdam.* — Est igitur fides veritatis perceptio rerum invisibilium ad christianam religionem pertinentium. Quid autem sit articulus, inter preceptores non modica est controversia, quibusdam dicentibus quod, sicut fides est perceptio rerum invisibilium generaliter, sic quilibet articulus est particularis perceptio cujusdam rei invisibilis : sicut perceptio nativitatis Christi est articulus, perceptio passionis alius articulus. Sicut enim ille particularis intellectus quem habeo de aliqua regula grammatice dicitur quedam particularis scientia, et ille intellectus quem habeo de alia regula, alia scientia,sic intellectus quem habeo de Christi nativitate est unus articulus, intellectus quem habeo de passione, alius. Unde hec sententia validis improbatur rationibus. Si ille particularis intellectus sive perceptio est articulus, et fides similiter est perceptio rerum etc., restat ut articulus sit fides. Unde necesse est ut tot sint fides quot articuli, quod est adversum ei quod scriptum est : « Unus deus, una fides etc. » (1). Item si contingat neminem superesse christianum vel [73r°b] catholicum, sequitur ut omnes articuli fidei depereant : cum ille perceptiones diversorum articulorum tunc in nullo subsistant.

*Aliorum oppinio.* — Sunt qui dicant quod eventus illarum rerum sunt articuli ; ut eventus passionis Christi et eventus nativitatis ; sed si hoc verum est, necesse habent fateri quod quidam articuli, qui nondum sunt et erunt, et quidam qui fuerunt, non sunt, ut corporum resurreccio, que nondum evenit, et nativitas et passio que fuit et non est. At inquiunt : non est verum, quia idem est Christum nasci et natum esse et nasciturum esse, licet in tempore sit varietas. Sed si hoc idem est Christum nasci et natum fuisse, et verum est (a) Christum natum fuisse : ergo verum est Christum nasci, ergo Christus nascitur.

*Alani sententia.* — Magister Alanus dicit quod articuli sunt res ille invisibiles, id est inintelligibiles (b) que ad christianam pertinent religionem, ut nativitas, passio ; non quod nativitas vel passio non fuerint res visibiles, sed ibi fuit quedam res invisibilis que intellectu humano percipi non potest, scilicet quod divina et humana natura sunt unite, quod virgo peperit incorrup-

(a) Le manuscrit donne : *esse.*

(b) Le manuscrit donne : *id est intelligibiles* ; nous préférons corriger étant donné la uite du développement.

---

(1) S. Paul, *Éphésiens*, IV, 5.

ta et sine semine virili, et hujusmodi hoc idem in passione et resurreccione, fide mediante, conicere potes. Erit itaque fides perceptio rerum etc., id est qualitas mentis qua omnes ille res, id est omnes articuli fidei, comprehendun-tur : ut fides sit perceptio ipsa mentis, articuli ipse res percepte, que omnes, simul collecte, sunt fides catholica secundum illam significationem qua ponitur in symbolo Athanasii : « Quicumque vult salvus etc. » (1) ; ponitur enim ibi fides pro colleccione articulorum, secundum quod dicitur « fides que creditur, [73v°a] non qua creditur » (2), de qua supradictum est. Poteris igitur articulos hoc modo describere.

*Quid continet articulus.* — Articulus continet res invisibiles ad christianam religionem pertinentes, circa quas vertitur fides talis, et sine quibus salus esse non potest adulto et discreto. « Res » dicit ad excludenda figmenta vel oppiniones ; « invisibiles », ad differentiam earum rerum que visu vel intellectu comprehendi possunt humano, que non pertinent ad fidem, sed ad scientiam ; « ad christianam religionem pertinentes » excludit quasdam res incomprehensibiles que ad fidem non pertinent, ut yle ; « circa quas fides consistit » excipit multa que ad religionem pertinent, sed non sunt de fidei articulis, sicut historie multe theologice ; « sine quibus non potest esse salus adulto et discreto » dictum est propter parvulos et moriones qui sine articulis salvantur. Sed secundum hoc videtur quod si articulus est (a) nativitas Christi vel passio Christi, cum passio Christi non sit vel nativitas, ergo nec articulus passionis Christi vel nativitatis est. Notandum ergo quod quedam res dicuntur esse actu, quedam intellectu, quedam usu, quedam memoria sive fama : actu, sicut quelibet res subsistens ; intellectu, sicut ea que desierunt esse actu et sunt in alicujus intellectu : unde Aristotiles : « Aristomenes intelligibilis non desines esse » (3) ; usu, ut nomina proprie non sunt nisi proferantur, sunt enim vocet et vox non est nisi proferatur : unde nomina licet non proferantur, sunt tamen cum in usu hominum non sunt ; unde Oratius :

Multa renascentur que jam cecidere cadentque
Si volet usus, etc. (4) ;

memoria, ut Virgilius qui scripsit Eneida vivit memoria ; preconceptione, ut in evangelio : « Quod factum est, in ipso vita erat » (5) ; [73v°b] oppinione, ut

(a) Après *est*, on lit *fides* exponctué et rayé.

---

(1) Incipit du Symbole attribué à Saint Athanase et qui se trouve au bréviaire romain, à l'Office de Prime.

(2) Formules inspirées de saint AUGUSTIN ; cf. par exemple *De trinitate*, XIV, 11 (P.L. 42, c. 1045), et de PIERRE LOMBARD : cf. p. 46 de l'ouvrage de G. ENGLHARDT : *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspychologie in der mittelalterlichen Scholastik*, 1140-1236 (Beitr. zur Gesch. der Phil. und Theol. des Mittelalters, t. XXX, 4-6, 1933).

(3) ARISTOTE, *Premiers Analytiques*, I, 33, 3 : « Ἀεὶ γάρ ἐστι διανοητὸς Ἀριστομένης ». Ce n'est pas la traduction de BOÈCE qu'utilise notre texte ; elle donne ici : « *Semper enim est intelligibilis Aristomenes* » (P.L. 64, c. 677A).

(4) HORACE, *Art poétique*, 70-71.

(5) S. JEAN, I, 1.

in Periermenias Chimera est aliquid oppinabile [1]. Sic, inquam, licet passio Christi non sit in actu, tamen articulus passionis Christi est in intellectu, usu, memoria. Illud enim quod ego credo, vel, fide mediante, intelligo, de Christi nativitate, scilicet Christum conceptum sine culpa, natum sine pena, illud tale quod fuit actu, est in intellectu mei credentis. Cum ergo sic procedis : « articulus passionis Christi est, sed articulus est passio Christi, ergo passio Christi est », non infers, quia in quo est articulus est, et non in eo quod passio ; unde sic falli potes. Iste monachus est albus, sed iste monachus est Socrates, ergo Socrates est albus [2] ; falsum est : posito quod niger : non enim in eo quod est a Socrate est albus quamvis monachus. Vel ita : hoc nomen Socrates est, et hoc nomen est vox, ergo hec vox Socrates est : posito quod a nullo proferatur.

*Quare dicantur articuli.* — Superest ut ostendamus quare dicantur articuli ; dicuntur itaque ad similitudinem articulorum humani corporis [3], quia sicut illis membra ligantur, sic et articuli fidei faciunt fidem ; et dicuntur articuli, non artus, non propter eorum diminutionem, sed propter eorum intellectum, quia nullus potest eorum intelligentiam plenarie comprehendere.

*Que pertinent ad articulum.* — Videamus que pertineant ad articulos, vel ex quibus constent. Illa omnino pertinent ad articulum, quorum uno posito cetera intelliguntur. Verbi causa : Pater genuit Filium : ex hoc intelligo quod est innascibilis, principium sine principio et cetera que de patre intelligi possunt, et illa omnia unum efficiunt articulum, et sic de aliis.

*Circa que versentur articuli.* — [74r°a] Versantur autem articuli circa tria : circa trinitatem, circa Christi humanitatem, circa corpus Christi, id est ecclesiam.

*Quot sunt articuli.* — Sunt (a) autem omnes articuli duodecim qui continentur in apostolico simbolo. Unus est de Patre, quem apposuit Petrus ; hec omnia pertinent ad unum articulum, quia, ut dictum est, uno posito, cetera intelliguntur. Secundus articulus est de Filio, scilicet « et in Jhesum Christum filium ejus unicum, dominum nostrum », quem articulum apposuit Andreas. Singuli enim apostolorum apposuerunt suum articulum. Unde dicitur symbolum a *syn* quod est simul et *bolus* quod est porcio [4]. Inde symbolum quasi porcionis, id est articulorum colleccio. Est itaque primus articulus de Patre, qui ideo primo ponitur quia Pater principium est eternum, qui a nullo, a quo omnia.

(a) Initiale erronée : *C* au lieu de *S*.

---

(1) On lit dans ARISTOTE, *Premiers Analytiques*, I, 36 : « *ἢ τραγέλαφος δοξαστὸν, ἢ μὴ ὄν* ». Mais dans le *De interpretatione*. I, 5, il est fréquemment question du *τραγέλαφος* ; « la Chimère » ne figure ni dans Aristote, ni dans Boèce qui traduit : « *Aut hircocervus opinabilis in eo quod existens* » (P.L. 64, c. 301AB).

(2) ARISTOTE, *De interpretatione*, VII, 7 : « *οἷον ἔστι Σωκράτης λευκός κ.τ.λ.* ».

(3) G. ENGLHARDT, *op. cit.*, rapporte ces étymologies différentes (p. 66-67) : UDO, magister : « *Quasi cum aliis artans et constituens ipsam fidem et collectionem eorum.* » PRÉVOSTIN : « *Sicut enim articuli digitorum sunt quaedam distinctiones digitorum, ita fides de nativitate, fides de passione, fides de resurrectione sunt particulae fidei* ».

(4) Même étymologie dans les *Distinctiones* d'ALAIN DE LILLE (P.L. 210, c. 964C) ; chez ISIDORE, *symbolum* est interprété par *signum vel collatio* (P.L. 83, c. 257).

Quecumque igitur excogitari possunt que ad Patrem specialiter pertinent, faciunt primum articulum : ut Pater est Deus omnipotens, creator celi et terre et omnium visibilium et invisibilium, qui genuit Filium eternaliter consubstantialem et coeternum Patri ; qui Pater cum Filio spirat Spiritum sanctum, scilicet qui est a nullo, ut dictum est, — et alia que de Patre possunt excogitari.

Secundus articulus est de Filio, ut credamus Filium secundum divinitatem unigenitum a Patre, equalem, consubstantialem, coeternum Patri et cetera que Filio specialiter attribui possunt, secundum quod dicitur : « et in Jhesum Christum, filium ejus unicum, dominum nostrum ».

Cum autem consequenter debeat poni de tercio articulo, scilicet de Spiritu sancto, continuatur de Christo secundum humanitatem ut totum exsequatur de Christo ; est tamen tercius articulus de Spiritu sancto et de his que ipsi attribuuntur, ut scilicet a Patre et Filio pro [74r°b] cedat, consubstantialis, coeternus, equalis utriusque, amor et connexio utriusque etc.

Quartus articulus est de conceptione Christi et ceteris (a) que ad conceptum pertinent, ut Gabrielis annunciatio, decisio caruncule de carne Virginis, conceptio sine culpa, nativitas sine pena, eum predicasse, vim regenerativam aquis dedisse et cetera que ex verbis in symbolo positis intelligi possunt, scilicet his : « qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine ».

Quintus articulus est Christi passio, cum suis pertinentibus : mors, sepultura, descensus ad inferos et cetera que colligi possunt ex his verbis : « passus sub Poncio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus descendit ad inferos ».

Sextus articulus est Christi resurreccio, cum his que ibi possunt intelligi, unde dicitur : « tercia die resurrexit a mortuis ».

Septimus articulus est ejusdem Christi ascensio ad celum cum sanctis animabus quas de inferno abstraxit, et sessio ad Patris dexteram, id est equalitatem ; unde dicitur : « ascendit ad celos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis ».

Octavus, secundus Christi adventus et cetera que inde secuntur ; unde dicitur : « inde venturus judicare vivos et mortuos ».

Nonus articulus de membris Christi, scilicet de Ecclesia sancta, catholica et sanctorum communione, sub quibus intelligi debent omnia ecclesiastica sacramenta, ab apostolis vel eorum vicariis instituta, ut sacramenta eucaristie (1), baptismus, penitentia et cetera, fidei unio et cetera generalia ecclesie

(a) Le manuscrit donne : *cetera*.

---

(1) Voici le texte du *Contra haereticos* d'Alain, I, 59 ; (P.L. 210, c. 363BC) : « *Utrum sit articulus fidei, panem transsubstantiari in corpus Christi. — Quaerunt etiam haeretici utrum sit articulus fidei Christianae panem transsubstantiari in corpus Christi, cum de hoc non fiat mentio in aliquo symbolo. Non enim in symbolo Apostolico, scilicet : « Credo in Deum.... », vel in Nicaeno : « Credo in unum.... etc. » ; vel in symbolo Athanasii : « Quicumque vult... etc. ». Cum in his symbolis, de omnibus articulis Christianae fidei fiat mentio, cur non fit mentio de illo ineffabili sacramento, cui magis videtur obviare humana ratio?... Dici tamen potest, quod in Apostolico symbolo fiat mentio de eucharistia, cum dicitur « sanctorum communionem ». In hoc enim spiritualiter communificant sancti, dum recipiunt corpus Christi, non solum sacramentaliter, sed etiam spiritualiter* ».

instituta. Unde dicitur : « credo sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem. » Sed cave ne dicas : in sanctam ecclesiam catholicam, sed credo sanctam ecclesiam ; in nullam enim [74v°a] rem credere debemus nisi in Deum trinum et unum.

Decimus articulus est peccatorum remissio, que est animarum resurreccio, que ex sola Dei provenit gratia. Unde dicitur : « remissionem peccatorum ».

Undecimus : corporum resurreccio, que habetur ibi : « carnis resurreccionem ».

Duodecimus : vita eterna ; unde dicitur : « vitam eternam ; amen ».

Et nota quod hii quatuor articuli pertinent ad membra Christi, id est ad Ecclesiam. Item nota quod credere Deum trinum et unum non est articulus, sed est de coherentibus trium primorum articulorum. Nam credere in Deum Patrem et consubstantialem ejus Filium et ab utroque procedentem Spiritum sanctum, sicut in majori simbolo dicitur, est credere trinitatem personarum in eadem natura et substantia, id est credere Deum trinum et unum.

*Utrum eucaristia sit articulus fidei.* — Et sciendum quod eucaristia, de qua malequerunt heretici, quare in neutro simbolorum nominetur, non est articulus, sed sub illo articulo, ut dictum est, continetur : « sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem » (1).

Item nota quod isti duodecim tantum sunt articuli secundum quod sunt distincti, sed hoc referendum est ad genera singulorum, quoniam, si ad singula generum referatur, mille jam erunt articuli. Sicut in oratione dominica octo sunt partes generales, particulares vero sunt plurime. Similiter octo sunt partes orationis genere, plurime vel infinite specie. Notandum etiam quod isti articuli plenius in nichena sinodo explicantur, propter versutiam hereticorum perverse intelligentium.

*Qui sint coarticuli.* — Sunt autem coarticuli res invisibiles vel visibiles ad christianam religionem [74v°b] pertinentes, circa quas non principaliter, sed secundario vertitur fides et sine quibus est salus.

*Utrum illi qui fuerunt ante legem et sub lege potuerint salvari sine fide Jhesu Christi.* — Ex predictis oritur questio utrum illi qui fuerunt ante legem et sub lege potuerunt salvari sine fide Jhesu Christi ; quod non, ita probatur. Fides est quedam mensura sine qua nunquam potuit esse salus. Unde apostolus : « Oportet accedentem ad fidem credere quia Deus est et quia remunerator est sperantium in se » (2). Mensura vero fidei attenditur circa divinitatem Christi et humanitatem ; ergo sine ista non potuit esse salus. Item Augustinus : « Illa fides sana est qua credimus nullum hominem sive majoris sive parve etatis liberari a contagio mortis, quia obligatione peccati, quod prima nativitate contraxit, <nisi> per unum mediatorem Dei et hominum, Jhesum Christum » (3). Ergo quicumque salvi fiunt habent fidem mediatoris. Item Augustinus, in libro de correccione et gratia : « Nemo liberatur a dampnatione que facta est per Adam, nisi per fidem Jhesu Christi » (4). Item Augus-

(1) Voir le même texte cité dans la note précédente.

(2) S. Paul, *Hébreux*, XI, 6. — Cette citation et les suivantes jusqu'à la note 2 de la page suivante sont empruntées à P. Lombard. Voir l'Introduction.

(3) S. Augustin, *Lettre à Optatus* (*Epist.* CXC ; P.L. 33, c. 858).

(4) S. Augustin, *De correptione et gratia*, 11 (VII) ; (P.L. 44, c. 923).

tinus, in libro de nuptiis et concupiscentia : « Eadem fides mediatoris que nos salvat, salvos faciebat antiquos, pusillos cum magnis, quia sicut credimus Christum venisse, sic illi venturum ; nos mortuum, illi moriturum ; nos resurrexisse, ille resurrecturum » [1]. Item Gregorius super Ezechielem : « Et qui preibant et qui sequebantur clamabant osanna filio David etc., quia omnes qui electi de Juda esse potuerunt, sicut qui nunc in ecclesia sunt,in mediatorem Dei et hominum crediderunt et credunt » [2]. — In contrarium sic : multa de misterio incarnationis Christi latuerunt angelos, ut ait apostolus [3], et etiam beatum Joannem baptistam, ut ait Gregorius [75r°a] super illum locum : « Tu es qui venturus es etc. » [4]. Quanto magis latuerunt simplices ante legem et potuerunt salvari sine illis. — Ad quod dicimus quod omnibus illis quibus erat revelatum, ut Adam, Noe, omnium creatorem, omnipotentem, retributorem bonorum et malorum (a).... Cum ergo ad incarnationem Christi non dictaret eis ratio, non tenebantur : predicta itaque fide salvi erant, si vita concordabat, scilicet si jus naturale observabant quod dictabat eis ratio, quod postea datum fuit Moisi. De illis qui fuerunt sub lege idem dicimus, hoc addentes quod sacramento circumcisionis et aliis salvabantur et quia debebant majores bene credere, scilicet Moysen, David et alios, juxta illud : « Boves arabant et asine pascebantur », [5] id est minores pascebantur intellectu majorum. Debebant etiam credere magnum misterium salutis et fidei in sacramentis contineri, etiam preter naturale jus decalogi, tenebantur ad cerimonialia. Ad auctoritatem respondemus (b) ; nulli potuerunt salvari sine fide Christi mediatoris, id est sine fide sacramenti, ut illi quibus revelatum erat per spiritum, aut sine sacramento fidei, ut simplices qui credere debebant majores bene credere etiam magnum misterium in sacramentis contineri ; et hoc referebatur ad tempus ante legem et sub lege, quoniam a tempore Ade facta sunt sacrificia, in quibus credebant esse misterium, et hoc sufficiebat credere cum his que naturalis ratio dictabat simplicibus quibus non erat aliter revelatum. Alii dixerunt nullum salvari nisi cui revelatum esset de mediatore, quod non concedimus [6].

*Utrum christiani adulti et discreti teneantur credere duodecim articulos.* — De christianis adultis et discretis queritur si teneantur [75r°b] credere duodecim articulos. Ad hoc dicimus quod laici discreti et adulti, id est non fatui, tenentur duodecim credere implicite, non tamen sicut theologus explicite.

(a) Il y a évidemment omission d'une ligne ici

(b) Restitution *r<espondemus>* en raison de l'usage constant de l'auteur.

---

(1) S. Augustin, *De nuptiis et concupiscentia*, II, XI (24) ; (P.L. 44, c. 450).

(2) S. Grégoire, *In Ezechielem*, II, 5, 2 ; (P.L. 76, c. 985-986) ; et S. Marc, XI, 9.

(3) Allusion au texte de S. Paul, *Hébreux*, II, 5.

(4) S. Mathieu, XI, 3 et S. Luc, VII, 19 ; S. Grégoire, *In Ezechielem*, I, 1, 5 (P.L.76, c. 788).

(5) Job, I, 14.

(6) Il s'agit ici d'Abélard qui exigeait une connaissance explicite de l'Incarnation, même pour les Juifs de l'économie ancienne, et donc niait le progrès historique de la foi. Cf. *Introd.*, II, 6 ; *Theol.* IV, dans P.L. 178, c. 1056 et 1285. (Note du R. P. Chenu).

Magister tamen dicebat simplici, ut agricole, sufficere aliquos de articulis credere et nullos discredere et credere ecclesiam bene credere, etiam si instruatur, paratus sit credere. Nos autem dicimus quod quilibet adultus et discretus tenetur omnes credere, precipue cum secundum ecclesie consuetudinem si baptizetur adultus proponuntur ei omnes articuli. cum infans, proponuntur similiter et respondent patrini pro eo, ipsum puerum crediturum eos cum pervenerit ad annos discretionis et patrinus tenetur tunc eum docere.

De morione dicimus quod ad nichil tenetur plus quam puer. De surdo et muto dicimus quod tenetur ad id quod ratio naturalis dictat et etiam sicut videt christianos facere et venerari, ita et ipse debet.

Notandum autem quod sicut religio, sacramenta, Dei cognitio, Dei cultus habuit processum, sic et fides et fidei cognitio habuit progressum ; unde ad plura tenentur moderni quam qui fuerunt ante legem et sub lege.

*Quare dicatur fides perfecta.* — Item notandum quod fides perfecta dicitur ratione comprehensionis, ratione cognitionis, ratione constantie, ratione certitudinis, ratione propositi ut propositum habeat si expediat mori pro fide.

*De parvulis et mulieribus qui erant ante legem et sub lege.* — Item nota quod parvuli ante legem et mulieres sub lege in fide parentum salvabantur si parentes in sacramento fidei aut in fide sacramenti salvabantur ; unde Gregorius in Moralibus : « Quod apud [75v°a] nos valet aqua baptismi, hoc egit apud veteres fides sola, vel apud parvulos, vel pro majoribus virtus sacrifici, vel pro his qui ex Abrae stirpe descenderunt misterium circumcisionis » [1].

*Quid interest inter credere Deum — in Deum — Deo.* — Item nota quod credere Deo est Dei dictis credere quod vera sunt ; — credere (a) Deum est credere quod sit ; — credere in Deum est in eum totam intentionem dirigere scilicet amando, ei adherendo et membris ejus incorporando ; vel credo in Deum id est omnem spem, omnem fiduciam mee salutis in ipsum constituo, quod in homine non licet, quia « maledictus homo qui confidit in homine » [2].

*Quid faciat hereticum.* — Item ex predictis insurgit alia questio, scilicet quid faciat hereticum. Est igitur hereticus qui, christiani nominis retento caractere, causa terreni emolumenti aut favoris humani aut terrene voluptatis, ex contemptu vel contumacia, novam sectam fingit aut sequitur. Unde Augustinus : « Hereticus est qui, alicujus temporalis commodi et maxime glorie principatusque sui gratia, falsas ac novas oppiniones vel gignit vel sequitur » [3]. Unde quidam, ut videantur subtiles et possint habere scolares, aut ut sic suis utantur spurciciis, novas sectas fingunt ut heresiarca hunc sequitur

(a) On lit *in* exponctué.

---

(1) S. Grégoire, *Moralia*, IV, 3 (P. L. 75, c. 635).

(2) *Credere Deum etc.* : S. Augustin, *In Ioan. Evangelium*, XXIX, 6 (P.L. 35, c. 1631) ; même titre dans le *Livre des Sentences*, III, d. 23, c. 4 ; le titre suivant (*Quid faciat hereticum*) lui est également emprunté (IV, d. 13, c. 2). — *Maledictus homo etc.* : Jérémie, XVII, 5.

(3) S. Augustin, *De utilitate credendi*, I, 1 (P.L. 42, c. 65). Citation empruntée à P. Lombard, ainsi que les suivantes jusqu'à la note 5 de la page 333.

plebs fatua. Unde Gregorius super Ezechielem : « Quidam in expositione sacri eloquii ut auditoribus placeant aliquid fingunt, sua verba locuntur, non Dei, qui autem in verbis dominicis aliter quam is qui protulit sentit, et si sub alio intellectu ad edificationem caritatis credit, domini sunt verba que dicit » [1]. Ylarius : « Extiterunt plures, qui celestium verborum simplicitatem, non veritatis ipsius absolutionem suscperent, aliter interpretantes quam dictorum virtus [75v°b] postulat » [2]. Ylarius : « <De> intelligentia enim heresis, non de scriptura est, et sensus, non verbum, fit crimen » [3]. Idem : « Intelligentie sensus in crimine est » [4]. Ieronimus tamen dicit quod « ex verbis inordinate prolatis incurritur heresis » [5] ; sed hoc dicimus verum esse quantum ad auditorem vel etiam quoad compositionem si contumaciter verba deordinat. Si autem opponitur de Ylario, qui animam ex anima ex traduce et Christum non sensisse dolorem in patibulo dixit, quod in his erravit et ecclesia tenet eum sanctum, dicimus quod Claudius Claudianus sic determinat : « Summus Ylarius inter nobilissima suarum contra hereticos disputationum genera in duobus errasse videtur, scilicet quod anima sit ex traduce et Christus non doluit in cruce, in fine tamen penituit » [6]. Si vero de Augustino et Ieronimo altercantibus et conviciis super illo loco ad Corinthios ubi Paulus dicit restitisse Petro, et etiam Ieronimo dicente : « Augustine, laberis in heresim Cherinti et Ebionis [7] », cum utramque legeris, legem observari opponitur, scilicet quod si Ieronimus dixit verum dicendo « Augustine laberis in heresim », ergo Augustinus hereticus erat ; si falsum dixit Ieronimus, ergo mentitus fuit Ieronimus. Sed hoc sic exponimus : « laberis » id est labi videris. Sancti enim licet adversi sint in quibusdam que dicunt non Spiritu sancto, sed spiritu suo, licet adversa oppinando, non tamen heretici dicendi

(1) S. Grégoire, *In Ezechielem*, I, X, 14 (P.L. 76, c. 891) : en note seulement dans l'édition du *Livre des Sentences* de Quaracchi, avec un texte un peu différent.

(2) S. Hilaire, *De trinitate*, II, 3 (P.L. 10, c. 51).

(3) Suite du texte précédent.

(4) Même ouvrage, 38 (P.L. 10, c. 231).

(5) S. Jérôme, *Glossa apud Osee*, II, 16, apud Lyranum.

(6) Mêmes indications dans le *Contra haereticos* (P.L. 210, c. 322), et même confusion entre les deux Claudien, — car si le texte de Migne ne donne que *Claudianus*, les manuscrits du *Contra haereticos* écrivent comme ici *Claudius Claudianus* (vérification faite sur les quatre mss. de ce traité à la Nationale). Cf. *ad sensum*, Claudien Mamert, *De statu animae*, II, IX, 3 (P.L. 53, c. 752) : « *Ne quid tamen segnem me redhibendae vicissitudinis arbitreris, prout locus est moneo, consentaneum magis tibi super sententia tua Pictavum Hilarium esse potuisse, qui scilicet inter complura praecelsarum disputationum suarum quiddam secus sentiens, duo haec veris adversa disseruit : unum, quod nihil incorporeum creatum dixit ; aliud, quod nihil doloris Christum in passione sensisse. Cujus si vera passio non fuit, redemptio quoque nostra vera esse non potuit. Sed quoniam beatus Hilarius opinionis hujusce vitium virtute confessionis abolevit, sic sustinet reprehensionis stylum, quod non patitur detrimenta meritorum* ».

(7) S. Jérôme, *Epistolae*, 112, 13 (P.L. 22, c. 924) : *Si hoc verum est, in Cerinthi et Ebionis haeresim delabimur* ». — Il s'agit là d'une discussion avec S. Augustin à propos de l'Épître aux Galates.

sunt, cum parati sint ecclesie eos instruenti acquiescere ; et hoc proponimus generaliter de quibuslibet secus quam fides catholica tenet oppinantibus, sive sint rudes et simplices, sive periti, quod non sunt judicandi heretici si ecclesie doctrine acquiescere velint. Si vero noluerint, tunc contemptus et contumacia facit eos hereticos.

*De fide.* — De fide tractaturi, videamus quot modis dicatur, unde dicatur, quid sit (a) [76r°a] et quare dicatur « Justus ex fide vivit » [1] potiusquam alia virtute (b).

*Quot modis dicatur fides.* — Fides itaque dicitur subjectum fidei [2], scilicet illud quod creditur, secundum quod Trinitas dicitur fides nostra vel articulus fidei ; unde ibi : « Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem » [3]. — Dicitur fides primus motus credendi : unde Augustinus : « Fides est id credere quod non videmus » [4]. — Dicitur fides informis qualitas non informata caritate : unde Jacobus : « Fides sine operibus mortua est » [5] ; et apostolus : « Si tantam fidem habeam ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nichil sum » [6]. — Dicitur fides virtus ; unde : « Si habueritis fidem sicut granum sinapis etc. » [7]. — Dicitur fides fidelitas, unde dicitur : « Iste facit fidem regi ». — Dicitur fides scientia ; unde apostolus « De fide in fidem » [8] — id est de instruccione verborum in scientiam, id est in rem vite eterne. — Dicitur fides sponsio certi voti, ut in fide patrinorum salvantur parvuli, id est in sponsione certi eorum propositi, quamquam enim heretici spondeant pro puero vel baptizent eum, non tameu verum minus est quod in fide patrinorum salvantur pueri, unde patrini tenentur filiolo instruere articulos fidei ; ideoque si pueri peccant in fide, de manu ipsorum requiritur et ideo honus est tenere infantes.

*Quid sit fides.* — Videamus ergo quid sit fides ; quod ut melius pateat, hoc loco distinguendum est quod aliud est ignorantia, aliud dubitatio, aliud putatio, aliud fides, aliud scientia, aliud oppinio. Ignorantia est quando de re probanda auctoritates vel rationes necessarie vel probabiles non habentur, verbi gratia asini esse paria vel imparta probari non potest. Dubitatio est quando de re probanda auctoritates vel rationes habentur equaliter probabiles, ita ut animum non inclinent ad alteram partem magis : verbi gratia, omne

(a) On lit après *sit* : *quare prima virtus* [76 r°a] *cum caritas videatur* : tous mots exponctués et rayés.

(b) De même après *virtute* : *et quare dicatur de fide in fidem secundum apostolum ad romanos* : tous mots exponctués et rayés.

---

(1) Habacuc, II, 4 ; S. Paul, *Romains*, I, 17.

(2) Voir les *Distinctiones* d'Alain, déjà citées, aux articles *Fides* et *Credere*.

(3) Premiers mots du Symbole dit d'Athanase.

(4) S. Augustin, *Sermones*, 43, 1 (P.L. 33, c. 254) : *quod nondum vides*.

(5) S. Jacques, II, 20.

(6) S. Paul, *Première épitre aux Corinthiens*, XIII, 2.

(7) S. Mathieu, XVII, 19.

(8) S. Paul, *Romains*, I, 17.

corpus esse compositum vel aliquod esse simplex pariter probari potest ; unde Aristotiles : « Dubitari [76r°b] de singulis non est inutile » ([1]). Putatio, quando de re probanda auctoritates vel rationes habentur ad utramque partem, verum tamen rationes paulo plus inclinent animum ad alteram (a) partem credendam probabiliores. Oppinio est quando de re probanda ad utramque partem habentur rationes vel auctoritates ; verumtamen ab altera parte sunt rationes plures vel fortiores (b) ; unde inclinant animum ad illam credendam tantum firmiter, et examussim (c) tamen fallitur quandoque, falsum oppinans ; unde et falsitas introducitur (d). Fides autem est quando de re probanda sunt rationes vel auctoritates facientes tantum vel magis pro una parte, vel testes facientes pro une parte magis ; inclinant animum ad credendum verum tantum : verbi gratia, si pluribus asseratur de bello ultramarino et sic sit verum, credere fides est. Unde sic diffinitur : fides est perceptio veritatis rerum, cum assensione, sine causarum cognitione ([2]). Per verba posita in diffinitione differt ab aliis : nam in eo quod dicit « perceptio », removetur putatio, dubitatio, ignorantia ; in eo quod dicit « veritatis », removetur oppinio quod comitatur falsitas ; in eo quod dicit « sine causarum cognitione », removetur scientia que est cum causarum cognitione, quia scientia est perceptio veritatis rerum cum causarum cognitione quia cum experientia sensuum corporis. Et nota quod fides taliter diffinita philosophica est, non theologica ; nec facit fidelem, quam philosophi habebant, qui tamen infideles fuerunt. Et est illa diffinitio data in genere.

Aliter sic fides est perceptio veritatis rerum invisibilium ad christianam religionem pertinentium, cum assentione, sine causarum cognitione ; hec est data in specie diffinitio. Ceterum totum id convenit diabolo quod veritatem percipit rerum invisibilium ad christianam religionem pertinentium et quia ita credit, dicimus quod fides sic non facit fidelem, vel dicimus quod assensio [76v°a].... (e) et credulitatis. Assentio credulitatis inest diabolo quia credit Deum, non tamen Deo, quia non verbis ejus, nec in Deum, quia mandata ejus non observat ([3]).

(a) Le manuscrit donne : *utramque* ; la correction s'impose.
(b) Le manuscrit donne : *rationes vel plures fortiores.*
(c) Le manuscrit donne : *examissum*, que nous corrigeons ainsi.
(d) Le manuscrit donne : *interdicit* ; nous proposons *introducitur.*
(e) En haut du feuillet 76v°a, une demi-ligne effacée ; on lit ...*atis et credulitatis.*

---

(1) Aristote, *Métaphysique*, B 1, 995 A, 28-30 : (*ad sensum*) : *Ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστί, λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν.*

(2) G. Englhardt, *op. cit.*, rapproche déjà ces définitions d'Alain : *Distinctiones* (P.L. 210, c. 755B) : « *Fides est perceptio rerum cum assentione* (var. *assentatione*), *sine causarum cognitione* ». — *De virtutibus et vitiis* (cité par G. Englhardt d'après le ms. B.N. lat. 3238F) : « *Fides est perceptio veritatis rerum cum assensione, sine causarum cognitione* ». — Notons qu'on peut recourir pour ce dernier texte à l'édition de M. Huizinga, Mededeel. der kon. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterk., Deel 74, Serie B, n° 6 ; 1932).

(3) Voir plus haut la note 2 de la p. 332 pour la mention du texte de S. Augustin.

*Unde dic[a]tur fides.* — Dicitur etiam fides secundum specialem usum sanctorum non in specie, nec in genere ; unde apostolus ad Hebreos : « Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium » (1) ; substantia sperandarum rerum, id est articuli fidei qui per ipsam fidem subsistunt nobis ; argumentum non apparentium, ut aiunt quidam, quia per preterita creduntur futura, scilicet per prophetas vel per quosdam articulos fidei qui jam precesserunt, scilicet nativitas, passio, mors et resurreccio, credimus futuros, scilicet resurreccionem nostram et alios ; vel melius est argumentum propheticum, logicum et etiam theologicum ; unde Antichristus et Christus ex opposito dividunt regnum sibi. Antichristus dicit : Argumentum est ratio rei dubie faciens fidem ; — Christus dicit : Argumentum est fides rei dubie comparans rationem ; — Antichristus dicit : Intellige et credes ; — Christus dicit : Crede et intelliges (2). Unde non est ratio alia de fide, nisi quia credimus et speramus.

*Quare dicatur « justus ex fide vivit ».* — Sequitur videre quare dicatur « justus ex fide vivit ». Sed dicatur ex fide virtus ; ergo fidei meritis justificatur homo ; ergo non gratis. Item si fide justus vivit, id est virtute, ergo remissio peccatorum fit meritis fidei, ergo non gratis, quod est contra fidem juxta illud : « Non ex operibus justitie que fecimus nos etc. » (3). Item si fide virtute, ergo potius caritate, quia « major horum est caritas que operit multitudinem peccatorum » (4). Ad hoc dicimus quod ponitur fides ibi in designatione partis fidei, gratie scilicet divine, ad quam nos dirigit fides, que est unus de articulis fidei, scilicet ut credamus nos habere fidem, justificationem aliasque virtutes non merito nostro, sed sola gratia divina. Vel aliter [76v°b] fides ponitur ibi pro signo, quoniam per nullam virtutum possumus significatione cognoscere aliquem esse justum sicut per fidem signum. Ut puta, Judeum video facere helemonisam, jejunare, abstinere, nec tamen conicio ipsum esse justum. Vel ponitur ibi in designatione usus pro primo motu fidei, quoniam primus motus fidei dirigit nos ad credendum ; secundus ad sperandum quod credimus ; tercius ad id quod credimus et speramus diligendum et ita « justus ex fide vivit ». Tripliciter exponitur in designatione partis fidei, gratie scilicet divine, in designatione signi, in designatione usus.

Consequenter restat inspicere de articulis et quid sint articuli, que omnia plene invenies in nostra expositione super simbolum apostolicum et nicenum.

G. Raynaud de Lage.

---

(1) S. Paul, *Hébreux*, X, 1.

(2) La citation « *Argumentum est ratio rei....* » est de Boèce, *De differentiis topicis*, lib. I (P.L. 64, c. 1174). Et l'inversion des formules « *Argumentum est ratio rei dubie faciens fidem.... Argumentum est fides rei dubie comparans rationem* » se trouve (y compris, avec une variante, l'autre formule : « *Crede et intelliges* ; *intellige et credes* ») chez Simon de Tournai, en tête de son *Commentaire au Symbole d'Athanase* (Paris, B.N. 14886, f.73). (Note du R. P. Chenu).

(3) S. Paul, *A Tite*, III, 5.

(4) S. Pierre, I - IV, 8.

# GAUTHIER DE CHATTON ET SON COMMENTAIRE DES SENTENCES

La philosophie de Guillaume d'Ockham, qui devait plus tard compter de nombreux partisans, commença par rencontrer une vive opposition à l'Université d'Oxford. Dans son *De sacramento altaris* (1), Guillaume se plaint de la violence de l'attaque ; nulle part il ne nomme ses adversaires (2). Le premier en date, du moins dans l'ordre franciscain, fut probablement Jean de Reading : il dut commenter les sentences vers 1321 (3). Le deuxième paraît avoir été Gauthier de Chatton.

La personnalité de Chatton est actuellement mal connue. Geyer (4) le rattache à l'école nominaliste tout en lui reconnaissant « une certaine indépendance à l'égard de ses maîtres : Pierre Auriol et Guillaume d'Ockham ». Pour C. Michalski (5) il devient un des premiers critiques et, pour le Père E. Longpré (6), un critique « subtil et puissant » de Guillaume d'Ockham et d'Auriol. J. Kurzinger (7) en fait un représentant du « conservatisme scotiste », cependant que C. Michalski et A. Lang (8) affirment qu'il en accentue les tendances sceptiques. D'autres estiment sa position philosophique

---

(1) II c. XXXVI, p. 445-446. Ed. Th. Bruce Birch, Jiowa, 1930. Cfr. c. X, p. 210, l. 21 ; c. XXVI, p. 304, l. 20.

(2) Il faut toutefois noter que Guillaume nomme à deux reprises Gauthier de Chatton dans ses *Quodlibets. Sufficit applicare contra Chatton. Ad primum Chatonis. Quodl.* I, q. 2.

(3) E. Longpré, *Jean de Reading. L'école franciscaine au début du XIVe siècle*, dans *La France franciscaine*, 1924, p. 99 et ss.

(4) *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II, Berlin, 1928, p. 588-589.

(5) *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle.* Bulletin international de l'Académie polonaise des sciences et des lettres. Cl. d'hist. et de philos., I, Cracovie, 1922, p. 71.

(6) *Gualterio di Catton. Un Maestro francescano d'Oxford.* Studi Francescani, IX (1923), p. 107.

(7) *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre* (Beiträge zur Geschichte der philosophie und Theologie des Mittelalters, XXII), p. 68.

(8) *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXX, Munster, 1930, p. 106, note.

délicate à fixer et réservent leur jugement (1). On n'a pas dessein de résoudre ici ce difficile problème. Cela exigerait des pages nombreuses, peut être un volume. On voudrait simplement, après avoir présenté le personnage, indiquer en quel état ses œuvres nous sont parvenues, quelle ampleur il a donnée à sa critique de l'occamisme, sur quel ton il a conduit la discussion et à quelle date il l'a fait.

* * *

Chatton appartenait à l'ordre franciscain. Selon Guillaume Voodford, l'adversaire de Wicleff, il y serait entré jeune « et en qualité d'oblat » (3). En tout cas il était déjà frère mineur quand, en 1307, il fut ordonné sous-diacre par Jean de Halton, évêque de Carlisle (4). Plus tard, il commente les *Sentences* à l'université d'Oxford ; il y discute dans une leçon spéciale les théories de Jean XXII et de Nicolas Trivet sur la pauvreté du Christ (5). Enseigna-t-il la théologie au couvent de Norwich et fut-il comme l'affirme Blomefield (6), gardien de cette maison jusqu'à son départ pour Avignon ? Cela paraît douteux. Le 28 mars 1330, Chatton résidait encore à Oxford. Une lettre du roi ordonnait alors au sherif d'avertir le gardien des Frères Mineurs et Frère Gauthier de Chatton qu'ils eussent à restituer à Jean de Penreth « deux livres d'une valeur de quarante shillings », que Pierre les accusait de détenir injustement. Faute de s'exécuter les dit frères devraient comparaître devant la justice du roi à Westminster. Le sherif communiqua la lettre au maire. Mais celui-ci déclara que Gauthier et le gardien n'étaient pas sujets à sa juridiction (7). L'affaire n'eut pas de suite. Peu de temps après Chatton quittait l'Angleterre et gagnait Avignon.

Tout en interprétant à sa façon la Constitution *Ad conditionem canonum*, Chatton avait déclaré très explicitement s'en remettre au jugement du

---

(1) Vg. Schwamm (H.), *Das göttliche-Vorherwissen bei Duns Scotus....* Innsbruch, 1934, p. 318. De même Lang qui, (*lic. cit.*), écrit : « A qui donner raison ? Je n'ose pas en décider d'après les seules questions du prologue ».

(2) *Defensorium*, c. 62 (Twyne ms. XXII, 103c. J'emprunte ce renseignement et cette référence à Little (A.), *The grey friars in Oxford.* Oxford, 1892, p. 170, n. 6.

(3) Decima L. Douie, *Three treatises on evangelical poverty* (Archivum franciscanum historicum, XXIV (1931), p. 345, n. 1 cfr. *Archiv. francisc. hist.*, XIX, p. 866, n. 6.

(4) Decima L. Douie, *loc. cit.*

(5) Voir ci-dessous.

(6) Blomefield (F.), *An essay towards a topographical history of the county of Norfolk.* London, 1805-1807, IV, p. 112.

(7) Little (A.). *op. cit.*, p. 60.

Saint-Siège (1). Aussi lui fut-il possible d'entrer en faveur à la cour pontificale. Dès janvier 1333, c'était, semble-t-il, chose faite. Le 17 de ce mois il est l'un des neuf théologiens auquel l'inquisiteur, Guillaume de Montrond, demande d'examiner cinq erreurs relevées contre Thomas Walleis sur le sujet de la vision béatifique (2). Pendant les deux semaines que l'enquête se poursuit, Chatton intervient à plus d'une reprise dans les débats. Se laissa-t-il conduire par une secrète rancune contre l'adversaire déclaré de la pauvreté franciscaine qu'était Thomas Walleis, on ne sait. Toujours est-il qu'en un mémoire rédigé en 1334, celui-ci se plaint de ses manœuvres sournoises et lui reproche d'avoir, par ses arguties, influencé ses collègues et prolongé le procès (3). Vers la même époque, Chattón se prononce publiquement sur le thème débattu de la « vision des âmes ». Le fait doit être antérieur à la fête de Pâques 1333, car Walleis y fait allusion dans un traité commencé à cette époque et achevé avant septembre (4). Quelques mois plus tard, Chatton intervient dans un nouveau procès visant à la fois Durand de Saint-Pourçain, alors évêque de Meaux, et Thomas Walleis (5). Il figure en bonne place, à côté de Guiral Ot et de Jean Luttrell, parmi les « maîtres en théologie » qui, réunis les 6, 7 et 15 septembre, censurent 18 articles, dont 11 sont extraits du traité de Durand et les 7 autres d'un sermon et d'un traité de Thomas Walleis (6). Chatton continue d'être en faveur sous le pontificat de Benoît XII. Dans le courant de l'été 1335, le nouveau pape, retiré à Pont-de-Sorgues,charge 16 théologiens d'examiner son traité *De statu animarum ante judicium generale*. Chatton en fait partie (7). Le 26 novembre 1336, paraît la Constitution *Redemptor noster*. Chatton est mentionné parmi les personnages dont le pape a pris conseil (8). Clément VI

---

(1) « Dico quod sentiendum est sicut sentit sancta mater ecclesia recta regimine spiritus sancti », ms. lat. 15887, fol. 124b. « Quid si ecclesia determinavit ad primum intellectum, dico quod recipienda esset humiliter illa determinatio et quilibet prudenter se debet habere in observando ». *Ibid.*, fol. 124c. Déclarations analogues dans le traité édité par Decima L. Douie, *loc. cit.*, XXV, 1932, p. 46 et 47. L'auteur fait judicieusement remarquer (XXIV, 1931, p. 346) qu'il n'y avait peut-être pas opposition radicale entre la conception de la pauvreté évangélique exposée par Chatton et celle de Jean XXII.

(2) Noël Valois, *Jacques Duèse.* Histoire littéraire de la France, 5. XXXIV, p. 615, n. 3 et 585, 587, n. 3.

(3) *Ibid.*

(4) *Op cit.*, p. 592, n. 2 et 615 n. 3. L'opinion de Chatton paraît avoir été plus nuancée que celle de Jean XXII. Au dire de Thomas Walleis (*loc. cit.*) il reconnaissait que « les saints voient Dieu face, à face mais à travers un voile ».

(5) *Loc. cit.*, p. 592.

(6) *Chartularium universitatis parisiensis*, t. II, p. 419, n° 975.

(7) *Loc. cit.*, p. 453, n° 995 ; p. 454, n. 4.

(8) *Loc. cit.*, p. 479. Eubel, *Bullarium franciscanum*, VI, p. 26, n. 51.

lui donne à son tour des marques de bienveillance et d'estime ; il en fait un de ses pénitentiers (1) : il a recours à ses lumières ; dans une bulle en date du 27 mars 1343, le pape le cite comme un de ceux qu'il a consultés, en lui donnant le titre de « professeur de théologie » (2). La nouvelle arrive à Avignon que le siège d'Asaph, au pays de Galles, est devenu vacant par la mort de David de Blethyn. Bien que Chatton ignore la langue du pays, Clément VI décide de lui confier ce diocèse. Mais la cour pontificale avait été mal informée. David était toujours en vie. Chatton le précéda dans la tombe. Il mourut avant le 20 avril 1344 (3).

Chatton dut avoir, en son temps, réputation de savant. Trois papes le consultent. Quelques-uns de ses contemporains, Adam Woodham (4), Alphonse de Tolède (5), Ockham même (6) le citent et discutent sa doctrine. Il est un des quelques Franciscains anglais que Barthélemy de Pise cite comme ayant illustré l'ordre au début du XIV^e^ siècle (7). Guillaume Voodford le nomme parmi les *inceptores* de l'université d'Oxford (8) ; il nous dit qu'il avait composé de nombreux ouvrages témoignant d'un savoir étendu (9).

Quels étaient ces ouvrages ? Le même Voodford renvoie à un *Commentaire des Sentences* (10). Leland signale en outre un *De paupertate evangelica* (11). Bale mentionne de son côté un *Adversus astrologos* et un ouvrage qu'il intitule : *Resolutiones questionum* (12). Peut-être Pitts (13) fait-il allusion à d'autres écrits quand il note que Chatton avait réputation de mathématicien. Les deux traités mentionnés par Bale n'ont pas été retrouvés ; il se peut qu'ils n'aient pas existé. D'autres ont existé ou même nous sont parvenus que ces vieux auteurs n'ont pas portés sur leurs listes.

Et d'abord Chatton semble bien avoir consacré un ouvrage au problème

---

(1) *Op. cit.*, p. 111, n. 185.
(2) « Galteri Catton, sacrae theologicae professoris ». *Ibid.*
(3) *Chartularium*, t. II, p. 424, n. 7. EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi*, t. I, Monasterii 1923, p. 112. Selon BALE (*op. cit.*, p. 120), Chatton mourut à Avignon en 1343.
(4) III *Sent.*, d. 14, q. 2. Paris, 1512, fol. CXXXV-CXXXVII ; IV, q. 10, fol. CXLIX. Wodham aurait même composé un traité spécial contre Chatton. Cf. LITTLE, *loc. cit.*
(5) Cf. J. KURZINGER, *op. cit.*, p. 68.
(6) *Quodl.* I, q. 2 ; *Quodl.* 2, q. 3.
(7) *Liber conformitatum* ; Analecta franciscana, t. IV, 339.
(8) *Twyne collection*, ms. XXII ,103c. J'emprunte ce renseignement à l'article du Père Longpré.
(9) *Defensorium*, c. 62 (Twyne, ms. XXII, 103c). D'après LITTLE, *op. cit.*, p. 170, n. 6.
(10) LITTLE (A.)., *op. cit.*, p. 170, n. 7.
(11) *Commentarii*, p. 306.
(12) *De scriptoribus britannicis*, t. I, p. 420.
(13) *Relatio de illustribus scriptoribus Angliae*, p. 449, 450.

des indivisibles qui préoccupait alors si fortement les penseurs. Cela paraît résulter d'un passage du *Commentaire des Sentences*, sur lequel personne, à ma connaissance, n'a jusqu'ici attiré l'attention et qui est ainsi conçu : *Sed quid ego habeam dicere patet ex de indivisibilibus* (1).

Le *De paupertate* signalé par Leland et Bale est maintenant connu. Le Père Heysse en a retrouvé une copie abrégée et incomplète dans un manuscrit de la bibliothèque de Florence (2). Plus tard, mademoiselle Decima L. Douie en découvrait une rédaction plus étendue à la bibliothèque de Durham et elle en donnait une excellente édition (3). Chatton avait également abordé le problème de la pauvreté évangélique dans une question de son *Commentaire des Sentences* (4). Remarquant que, dans cette question et dans le traité, Chatton suit rigoureusement le même plan, que maints passages sont textuellement identiques et que dans les deux écrits il parle de la constitution *Ad conditorem canonum* comme d'une constitution récente, Decima L. Douie estime que ces deux ouvrages furent rédigés à la même époque. Enfin, sans se prononcer catégoriquement, elle tient le traité pour postérieur au *Commentaire des Sentences* (5). Une note marginale du manuscrit 15887 confirme cette hypothèse et paraît la transformer en certitude. En marge de la table, en face du titre de la question consacrée à la pauvreté du Christ, un annotateur a écrit cette remarque : *Nota quod de ista materia fecit post specialem lecturam* (6). Si l'on remarque que, dans la copie conservée à Florence, Chatton discute la constitution *Cum inter nonnullos* (7), alors que le traité publié n'y fait pas allusion, la date à laquelle celui-ci fut composé se précise. Chatton l'aurait rédigé en 1323, ou au début de 1324, puisque c'est au cours de l'année 1323 on le verra plus loin, qu'il commentait le troisième livre des *Sentences*, et qu'aux environs de janvier 1324 il pouvait avoir connaissance de la constitution *Cum inter nonnullos*.

Dans le manuscrit de Florence, le *De paupertate* est précédé d'une question formulée en ces termes : *Utrum professio qua cuilibet rei renuntiatur tam in proprio quam communi sit perfectior et magis meritoria, ceteris paribus*

---

(1) II, dist. 13, q. 3. « Utrum sol causet lumen in medio distinctum a sole et medio » ; ms. 15887, fol. 110a.

(2) Laur. S. Crucis, Plut. 31, sin. cod. 3, fol. 185-190. Cf. *Archiv. francisc. hist.*, t. XI, p. 251, 252.

(3) *Archiv. franc. historicum*, t. XXV (1932), p. 36-58 ; 210-240.

(4) Lib. III, dist. 18 ; ms. 15887, fol. 123d-126a.

(5) *Three treatises...*, *loc. cit.*, (XXIV), p. 354. *The nature and the effect of the heresy of the fraticelli.* Manchester, 1932, p. 204.

(6) Fol. 5 r.

(7) Cf. Heysse, *Archivum franc. hist.*, t. XI, p. 251, 252.

*quam illa qua renuntiatur in proprio tantum* (1). Selon le Père Heysse les deux écrits seraient du même auteur (2). Decima L. Douie, après étude de la doctrine et du style, arrive à la même conviction (3). Elle l'attribue donc à Chatton.

Parmi les quelques œuvres de Chatton qui nous sont parvenues, la plus importante est évidemment son *Commentaire des Sentences*. D'après une information de Little (4), information reproduite par le Père Longpré (5) la deuxième question du prologue se rencontrerait à part dans un manuscrit de Cambridge (6). En réalité ce mauscrit n'en contient qu'une partie, trois articles sur six qu'elle compte dans les deux manuscrits parisiens. Trois autres manuscrits sont actuellement connus. Le premier se trouve à Florence (8). Le Père Longpré en a donné une description malheureusement succincte et une analyse rapide (9). Les deux autres appartiennent à la Bibliothèque nationale où ils portent les cotes lat. 15886 et 15887. Ils ont été utilisés par l'abbé Michalski. Mais l'érudit polonais a dû en faire une lecture rapide et peut-être les parcourir en diagonale, car il écrit que Chatton discute « presque toutes les assertions de Guillaume d'Occam *sans jamais prononcer son nom* » (10). On verra ce qu'il faut penser de l'assertion contenue dans les mots que je souligne.

Le manuscrit 15886 est un parchemin de la deuxième moitié du quatorzième siècle. Il comprend 191 feuillets, non compris le feuillet de garde, répartis en seize cahiers, ainsi qu'en font foi les réclames et les numéros 1, 2, et 3 etc. placés au bas des feuillets 2, 14, 26, etc. Chaque feuillet mesure 0,26 de hauteur sur 0,20 de largeur. Le texte, tout entier, semble-t-il, de la même main est transcrit sur deux colonnes mesurant 0,815 sur 0,65 et séparées par un intervalle de 0.015. Au recto du premier feuillet une note, qui paraît dater du 17e ou du 18e siècle, fait connaître le contenu : *Lectura Cathonis anglici in Sententias*. Une autre qui se lit deux fois au verso du même feuillet, indique le prix : *Pretii quarante soulz parisis*. Enfin, une quatrième, placée au haut et à droite du deuxième feuillet, nous fait en outre connaître la provenance : *Ista lectura incompleta Chaton anglici est pauperum studentium collegii Sorbonne, pretii quinquaginta soulz parisis*,

(1) *Ms. cit.*, fol. 184-185.
(2) *Loc. cit.*, 252 s.
(3) *Three treatises, loc. cit.*, (XXIV) p. 352.
(4) *Op. cit.*, p. 170.
(5) *Loc. cit.*, p. 105.
(6) Public library. Ff. III, 26, f. 122, 132, 130b. Je donne cette indication d'après LITTLE, *op. cit.*, p. 170.
(7) Ms. 15886, fol. 10r, 21r, ms. 15887, fol. 11-18v.
(8) Nat. conv. sopp. 5, 357.
(9) *Loc. cit.*
(10) *Les courants....*, p. 71.

Ainsi que cette note l'indique le manuscrit ne contient qu'une partie de l'ouvrage de Chatton. Il s'arrête au cours du premier livre, dist. 7, question 1, art. 1, sur ces mots : *aut intelligitur per potentiam elicitivam generationis quod generatio activa capiat esse ab illa potentia.* Les notes sont relativement peu nombreuses et se répartissent en deux catégories [1], les unes sont d'une autre main que le texte, elles figurent soit en marge, soit au bas des feuillets ; les autres, toujours placées dans la marge, sont de la main du copiste. Beaucoup ne présentent pas d'intérêt ; elles ne font que marquer les articulations de la pensée ; *primum assumptum, responsio ad argumentum quod propositio est apprehensio sui ipsius* [2], ou bien elles attirent l'attention sur une idée émise par Chatton : *Nota bene istud* [3] ; *nota istum processum ad probandum quod actus credendi distinguitur ab articulo et de actu sciendi consimiliter* [4].D'autres désignent le penseur dont Chatton rappelle et discute la doctrine. Dans ces notes on rencontre une fois le nom de Campsale. *Opinio camsale* [5] sept ou huit fois le nom de Pierre Auriol *opinio aureoli q. de subjecto theologiae et de 2. q.* 1, [6], *opinio aureoli* [7]. et au moins vingt-cinq fois le nom de Guillaume d'Ockham : *Tercium argumentum contra tertium ok[am]* [8], *ad argumentum ok[am]* [9] ; *opinio ok[am]* [10] ; *ok[am] cum primo articulo* [11] ; *ok[am] prima conclusio* [12] ; *contra ok[am]* [13] ; *secunda conclusio ok[am] probatur* [14]. Quelques-unes des notes où il est question d'Ockham sont précieuses : elles indiquent en laquelle de ses œuvres et à quel droit on trouvera l'opinion discutée par Chatton : *ok[am] prima questio prologi* [15] ; *ok[am] in 2º articulo 2ªᵉ questionis* [16] ; *nota secundam partem logice ok[am]* 3 *partis capitulo* 3º [17] ; *ok[am]* 8 *q. prologi* [18]. Quand, aiguillé par ces notes marginales, on passe à l'examen du texte on arrive aux constatations que voici. Dans la plupart des articles, et le plus souvent au début, Chatton discute une opinion qu'il introduit généralement par l'une ou l'autre de ces formules : *Hic videntur aliqui dicere* [19] ; *opinio alia est quod* [20], *hic est opinio* [21], *opinio aliquorum est quod* [22], *opinio quedam*

(1) Je note en passant qu'à partir du fol. 90 on ne rencontre plus que trois notes marginales sans intérêt.

(2) *Fol.* 2 v. (3) *Ibid.* (4) Fol. 4 r.

(5) Fol. 10 r. (6) Fol. 6 r. (7) Fol. 40 v, 43, v. 44 v, 47 v, etc.

(8) Fol. 5 r. (9) Fol. 5 v.

(10) Fol. 6 r, 18 r, 21 r, 28 r, 31 r, 35 r, 43 r, 66 v, 70 v.

(11) Fol. 13 v. (12) Fol. 16 v. (13) Fol. 60 r, 72 r, 80 v, 81 r.

(14) Fol. 62 v. (15) Fol. 12. (16) Fol. 33 r.

(17) Fol. 36 r. (18) Fol. 42 v. (19) Fol. 2 a,

(20) Fol. 6 a. (21) Fol. 6 d, 14 c, 16 c,

(22) Fol. 18 b., 33 a,

*est* (1), etc. On a vite reconnu dans cette opinion la pensée de Guillaume d'Ockham, mais comme la formule introductive laisse parfois entendre que ses représentants sont multiples, comme d'autre part il n'est pas certain que Guillaume ait été en tous points le novateur que l'on dit, cela ne suffit pas à prouver que Guillaume est particulièrement et directement visé. Heureusement d'autres passages vont nous l'apprendre. En de multiples endroits, en effet, Chatton indique l'œuvre, la question et parfois même l'endroit de la question ou le lecteur trouvera la doctrine qu'il résume et qu'il critique. *Hic dicunt aliqui in sua prima questione prologi* (2). *Hic est opinio aliquorum questione prima prologi, articulo* 2° (3). *Hic videntur aliqui dicere, in primo d.* 3, *q.* 3 *solvendo tertium argumentum secundi dubii quod impossibile sit de eadem re simplici, sine omni distinctione correspondenti intrinseca vel extrinseca, haberi plures conceptus... et idem probant in prologo questione* 2° *articulo* 3° ; *contra secundam opinionem tenent etiam questione* 5ª *prologi* (4). *Hic est opinio aliquorum q.* 2ª *prologi solvendo rationes doctoris subtilis* (5), *opinio alicorum est q.* 9 *prologi* (6). *Et hic dicit opinio prima supradicta q.* 9 *prologi* (7). *Hic est una opinio d.* 2, *q.* 1, *que videtur tenere duo* (8). *Hic est una opinio* 1 *d.* 2°, *dicit enim ibi distinctione* 2ª (9), *opinio aliquorum est primo d.* 2, *q.* 2 (10). *Opinio aliquorum videtur esse in primo d.* 2, *q.* 6ª, *argumento* 2ª (11). *Dicunt enim in primo suo distinctione secunda, questione sexta..., in fine autem questionis addunt quod cui non placet hec opinio potest dicere quod conceptus universalis sit quedam qualitas subjective existens in anima* (12).

J'arrête ici cette énumération. Elle est déjà très significative, puisqu'à l'endroit indiqué du *Commentaire* de G. d'Ockham on retrouve la théorie exposée par Chatton et souvent les termes mêmes dont il se sert pour la résumer. Mais voici qui est plus décisif encore. Déjà dans le ms 15886, Ockham est expressément désigné au moins dix fois. *Alia est hok*[*am*] *qui licet teneat quod sensitiva et intellectus differant realiter* (13). *Et haec est opinio hok*[*am*] *in primo d.* 4 *q.* 1 (14). *Ad primum istorum dicit hok*[*am*] *in primo d.*

(1) Fol. 28 a, 34 d, 58 b, 62, c 71 a. (2) Fol. 4 d. (3) Fol. 13 c.

(4) Fol. 21 c. Dans le ms. 15887 (fol. 18 c), le début du renvoi est ainsi conçu : *Dicitur in primo* d. 3 q. 3 *solvendo secundum argumentum.* C'est cette dernière référence qui est la bonne. Cf. Ockham, *I Sentent.*, I, d. 3, q. 3.

(5) Fol. 21 c. (6) Fol. 37 a (7) Fol. 41 b.

(8) Fol. 94 b. (9) Fol. 101 c. (10) Fol. 103 d.

(11) Fol. 110 d.

(12) Fol. 134 a-b. Je dois faire remarquer que les cinq derniers renvois que je viens de citer figurent dans le seul ms. 15886. Le ms. 15877 ne donne de renvois précis au *Commentaire* d'Ockham que dans le prologue. On verra plus loin que ce détail a son importance.

(13) Fol. 169 b. (14) Fol. 174 b.

2 *q.* 5 *versus finem* (1). *Ad quam dicit hokam ubi prius d.* 4, *q.* 1 (2). *Contra istam opinionem arguit hockam d.* 5, *q.* 1 (3). *Opinio hokam probat idem d.* 5, *q*, 2 (4). *Secunda est opinio hokam d.* 5, *q.* 3 (5). *Hec est opinio hokam d.* 7, *q.* 2 (6).

Bien qu'il ne comporte pas les mêmes précisions, le manuscrit 15887 n'est pas moins significatif. Dans ce manuscrit, le Commentaire de Chatton est précédé d'une table, table extrêmement précieuse, car elle contient non seulement le titre des questions, mais l'énoncé des articles, et souvent, après cet énoncé, le nom du penseur qui dans l'article se trouve particulièrement visé. Or on y relève au moins 72 fois le nom d'Ockham contre une douzaine de fois celui d'Auriol et cinq fois celui de Campsale. Dans le *Commentaire* lui-même le nom d'Ockham reparaît continuellement. Je ne puis pas indiquer tous les endroits, on en compterait certainement plus de soixante. Je me contente de relever les formules les plus employées ou les plus significatives. *Quere in okam* (7) ; *vide in okam* (8) ; *ad omnia hec recitavit sententiam Okam* (9) ; *et recitavit diffuse opinionem Okam quere in originali* (10) ; *quere in reportatione secundi Okam* (11) ; *quere in Okam in 4o reportationum* (12) ; *sed aliis non placent ista, scilicet Okam* (13).Si maintenant l'on tient compte que Chatton discute l'opinion d'Ockham beaucoup plus souvent qu'il ne le nomme, il devient manifeste que quelle que soit la portée de sa critique, il lui a donné une singulière ampleur. Des thèses importantes de la doctrine occamiste, rares sont celles qu'il ménage. Nature, caractères et objet de la connaissance intuitive (14), théorie du concept (15) et théorie de la « supposition » (16), rapport du genre et de l'espèce à l'objet défini et à la définition (17), connaissance intellective de l'individuel et objet premier de l'intellect, théorie de la causalité, preuves de l'existence de Dieu et préférence donnée à la preuve par la conservation des êtres (19), unité et infinité

(1) Fol. 175 b. (2) Fol. 176 b. (3) Fol. 179 d.
(4) Fol. 182 b. (5) Fol. 183 c.
(6) Fol. 190 a. Je citerai plus loin deux autres passages particulièrement importants.
(7) Fol. 9 d, 14 c, 36 d, 37 a, 38 c, 46 b, 48 a, 55 c, 69 a, 74 d.
(8) Fol. 11 b, 31 b, 41 c, 45 c, 46 b, 47 d, 48 d, 53 c, 67 b, 67 c, 71 b, 75 c, 80 d.
(9) Fol. 46 a. (10) Fol. 60 d. (11) Fol. 96 c.
(12) Fol. 133 d. (13) Fol. 134 d.
(14) Prolog. q. 2 art. 3, 4, 5, 6 ms. 15887, fol. 12 d. 18 c. Sur ce point, voir Michalski. *Le criticisme et le scepticisme dans la Philosophie du XIVe siècle*, Cracovie, 1926, p. 58-61.
(15) I dist. 3, q. 2, *ms.* 15887, fol. 18 c ; *ms.* 15886 q. 1, art. 2 fol. 134-37.
(16) I dist. 4 q. 1 art. 1 *ms.* 15886, fol. 174-176.
(17) I dist. 8, q. 2, *ms.* 15887, fol. 37, 38.
(18) I dist. 3, q. 6, art. 2, *ms.* 15886, fol. 165. *ms.* 15887, q. 5, fol. 23.
(19) I dist. 2, q. 1, *ms.* 15886, fol. 79 ss. ; ms. 15887, fol. 10 ss., fol. 80 b.

de l'être premier (1), négation de la distinction formelle et de la distinction de raison (2), distinction des attributs en Dieu (3), impossibilité de connaître l'essence divine sans connaître les personnes, et donc impossibilité pour l'homme de connaître Dieu autrement que dans un « concept composé » (4), objet et mode de la connaissance divine et théorie des « raisons éternelles » (5), théories de la relation, du mouvement, du temps et du nombre (6), théories de la quantité et de la transsubstantiation (7), du mérite et de la justification (8), sur tous ces points et sur bien d'autres l'opinion de Guillaume d'Ockham est prise à partie, et du moins, dans le prologue et dans le ms. 15886, l'examen qui en est fait est souvent poussé jusque dans le détail. Enfin, Chatton a une connaissance précise de la doctrine qu'il discute. Il serait donc intéressant de pouvoir fixer avec certitude la date de son *Commentaire.*

Pour avoir chance d'apporter ici autre chose que des considérations vagues ou peu fondées, il nous faut considérer le ms. 15887 (ancien 282) et en donner d'abord une description précise. C'est un parchemin de la deuxième moitié du XIVe siècle. Une note récente placée au recto du premier feuillet nous avertit qu'il « est composé de deux parties », comprenant respectivement 39 et 141 feuillets. Ces feuillets mesurent 0,335 sur 0,255. Le texte est établi sur deux colonnes, mesurant 0,25 sur 0,075 et séparées par un intervalle de 0,015. Une note placée au verso du plat, note qui paraît dater du XVIIe ou XVIIIe siècle, fait connaître la provenance et le contenu : « Ce manuscrit du XIIIe siècle [sic] a été donné à la maison de Sorbonne par m. Jean de Saraselle, de la Société de Sorbonne ; il contient un commentaire sur le maître des Sentences par Cathon anglais ». Une autre, plus ancienne, qui se lit au verso du feuillet 141, confirme ce renseignement : *Iste liber est collegii magistrorum domus de Sorbonna ex legato Johannis de Saraselio, quondam socii domus, pretii XV florenas* (?), *Incathenetur.*

Qu'il faille distinguer deux parties, cela n'est pas douteux. En effet, les 37 premiers feuillets portent un foliotage moderne ; le dernier est resté

(1) *Ms.* 15886, fol. 82, 85 ; *ms.* 15887, fol. 10 c, 13 a.

(2) Dist. 2, q. 6, art. 2 ; *ms.* 15886, fol. 126 ; et 103-104.

(3) Dist. 2, q. 3, art. 1, *ms.* 15886, fol. 94 b ; q. 4, art. 1, fol. 101 c. ; *ms.* 15886, fol. 76, 14 b.

(4) Prolog. q. 1, art. 2, *ms.* 15886, fol. 6 a ; *ms.* 15887, fol. 9 a. ; q. 4, art. 3, *ms.* 15886, fol. 34 d-55 ; *ms.* 15887, fol. 24 b-24c. Dist. I, q. 4, *ms.* 15886, fol. 75 b ; *ms.* 15887, fol. 5 c.

(5) I dist. 35, fol. 68 c. 69 a, b, 70 a.

(6) I dist. 30, q. 1, fol. 62 b ss. Fol. 90 b ; 91 d ; 92 b ; 96 c ; 56 b-c.

(7) I dist. 24, q. 1, fol. 56 a ; 115 b, 134 a-b.

(8) Fol. 128.

aux trois quarts inutilisé. Puis le foliotage recommence et il est ancien. En outre l'encre et l'écriture changent. Enfin une note mise au bas du feuillet 140 nous dit que le manuscrit auquel cette note se rapportait comptait 12 cahiers et demi : *insunt* 12 *sexterni et dimidio*. Or, si l'on se reporte aux réclames on s'aperçoit que cette deuxième partie comprend effectivement neuf cahiers de douze, et trois de dix feuillets, plus les feuillets 139, 140 et 141. La première partie comprend la table et le prologue. La seconde renferme les quatre livres. Pour la clarté des explications qui vont suivre, je les désigne par les lettres A et B. Dans A les quatre feuillets 2 à 5 inclus, occupés par la table, sont des feuillets indépendants ; la façon dont ils sont reliés aux suivants en est déjà une preuve. En voici d'autres. Les feuillets 6-17 constituent un cahier, comme l'indique la réclame mise au bas du fol. 17. En outre, la table paraît de la même encre et de la même écriture que B. Enfin, une note qui se lit en marge du feuillet 5 recto, est manifestement de la même main que les notes de B dont il sera question plus loin, tandis qu'aucune des notes, peu nombreuses, que portent les feuillets 6-31 ne leur ressemble. Les feuillets 2-6 faisaient donc partie du manuscrit que l'annotateur anonyme a eu entre les mains. Si maintenant l'on remarque que B, d'après la note reproduite ci-dessus, comprenait en plus des douze cahiers un demi-cahier, on est conduit à se demander si les 4 feuillets contenant la table n'auraient pas été compris dans le demi-cahier en question. Dans ces conditions les document aurait tout d'abord contenu la table et les quatre livres. Le prologue aurait été ajouté après coup.

B porte de nombreuses notes marginales tracées les unes par la main du copiste, les autres par deux ou trois mains différentes. Bon nombre de ces notes marginales, déjà signalées et étudiées par l'abbé Michalski, valent qu'on s'y arrête. D'après Michalski, elles seraient de la main du copiste (1). En réalité, elles sont certainement d'une autre encre et, comme le notait Mgr Pelster, probablement d'une autre main que le texte (2). Selon Michalski elles proviendraient d'un manuscrit antérieur et en définitive du reportateur qui aurait exhalé en certaines d'entre elles l'agacement ressenti par lui devant les longueurs et les subtilités de Chatton (3). Mgr Pelster les attribue à un annotateur indépendant (4). Certaines de ces notes semblent donner raison à l'abbé Michalski. Ainsi à deux reprises elles nous

---

(1) *Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, I, Rome, 1934, p. 238. L'auteur relève 17 notes marginales. On en compte en réalité 40.

(2) *Scholastik*, I, p. 143-144.

(3) *Loc. cit.*, p. 328 et 239.

(4) *Loc. cit.*, p. 144.

apprennent que Chatton fut interrompu par la cloche et dut remettre au lendemain la suite de son exposé (1). D'autres, dont une de celles dont il tire argument, s'accordent mal avec son hypothèse, car elles font allusion à un deuxième exposé de Chatton, que le reportateur n'était pas, semble-t-il, à même de connaître (2). Que penser? Un détail qui a échappé à l'abbé Michalski apporte peut-être la réponse. Les notes marginales ne sont pas toutes présentées de la même façon. Les unes sont encadrées d'un trait de plume, d'autres simplement soulignées, d'autres précédées d'un graphique qui prend deux formes différentes. N'aurait-on pas là l'indication que ces notes marginales n'ont pas une même provenance? Quoi qu'il en soit, elles renferment des renseignements dont nous ferons plus loin notre profit.

Quand on confronte le manuscrit 15887 avec le manuscrit 15886, on est vite conduit à des remarques importantes. Il y a peu de chose à signaler en ce qui concerne le prologue. L'ordre des questions est le même. Dans les deux manuscrits chaque article à l'intérieur des questions est marqué par un alinéa dont la première lettre est enluminée. Mais dans le manuscrit 15887 le prologue est précédé d'une allocution que l'autre ne contient pas.

Voici l'incipit et l'explicit de ce morceau ; *Qui legit, intelligit* ; Matth. 24. *Errores antiquorum philosophantium, apostancium* (sic !), *judaizantium et blasphemantium necessitabant primum librum sententiarum componere.... in via per gratiam et infusio per gloriam quam nobis concedat qui vivit et regnat, etc.* (3). A part cela, autant qu'une confrontation rapide m'a permis d'en juger, le texte ne présente pas de variantes dépassant celles que peuvent offrir deux copies dérivant directement ou indirectement d'une même source. Le reste de l'ouvrage présente par contre des divergences extrêmement importantes. Tandis que dans le manuscrit 15886 le début de chaque article est toujours marqué par un alinea, dans le manuscrit 15887 chaque question forme un tout, si bien que, sauf les cas où une note marginale

---

(1) *Iste rationes pertinent ad questionem precedentem sed dimisit eas ibi, privatus campana* ; *et iste rationes sunt in petro q. de attributis.* (d. 9, q. u. fol. 42 c.) *Sequenti die recitavit sic.* d. 2, q. 3, fol. 13a.

(2) (*In*) *tota ista materia reportatio est contra mentem dicentis, Nec mirum quia, quando* (*le*)*ctor ista dixit, non habuit sanam mentem* ; *post melius excogitavit et dixit, ibi reportator consequenter melius scripsit* d. 5, q. 1, fol. 30c. Michalski cite cette note et renvoie fautivement à d. 1, q. 5. Les lettres entre crochets ont été restituées, elles ont été enlevées par la rognure des feuillets. *In tota ista materia reportatio est contra mentem dicentis, non presentem ymo futuram, quod verum est nec mirum quia non adhuc devenerat in sanam mentem.* d. 5, q,2, fol. 31 d. Cf. une remarque analogue aux folio 27 a.

(3) Fol. 1, 2. D'après Lang (*loc. cit.*,) le manuscrit 15886 serait plus lisible, ce qui est vrai, mais donnerait un texte plus souvent fautif. Je n'ose pas dire si cela est vrai pour ce qui concerne le prologue, mais cela ne l'est certainement pas pour le reste,

vient en aide, on a grand peine à en retrouver les articles. Chose beaucoup plus grave, les distinctions ne comptent pas toujours le même nombre de questions. La distinction 2 comprend six questions dans le manuscrit 15886, cinq dans le manuscrit 15887 (1) ; la distinction 3, huit dans le manuscrit 15886, sept dans le manuscrit 15887 (2) ; la distinction 4, deux dans le manuscrit 15886, et trois dans le manuscrit 15887 (3) ; la distinction 5, trois dans le manuscrit 15886, et deux dans le manuscrit 15887 (4). Les questions ne sont pas toujours énoncées dans les mêmes termes ; elles ne sont pas toujours rangées dans le même ordre. Le tableau suivant permettra de se rendre compte de quelques-unes de ces différences. Je me borne aux distinctions 2 et 3.

| Ms. 15886. | Ms. 15887. |
| --- | --- |
| 1 Circa distinctionem secundam quero utrum deus sit. | 1 Utrum talis sit natura dei de qua verum sit ipsam esse per se justam sicut per se esse deum. |
| 2 Secundo quero in ista disctinctione utrum sint plures dii. | 2 Utrum possit evidenter ostendi aliquod esse unum primum ens in universo. |
| 3 Tercio quero circa istam distinctionem de attributis utrum scilicet sit verum dicere deum esse ita per se justum, sapientem intelligentum et volentem sicut esse deum. | 3 Utrum natura specifica primi entis sit minus universalis quam natura specifica alterius rei. |
| 4 Quarto quero circa hanc distinctionem utrum ista divinitas distinguatur ratione a sua sapientia et justicia et aliis perfectionibus suis. | 4 Utrum deus sit vel ens infinitum sit. |
| 5 Quinto [ms. quarto] quero istam questionem utrum solus deus sit tale individuum de quo sit verum dicere quod natura sua sit de se hoc individuum. | 5 Utrum includat contradictionem quod tres persone sint unus deus. |
| 6 Sexto quero istam questionem utrum 3 persone sint unus deus numero sine omni compositione. | |

(1) *Ms.* 15886, fol. 79v, 85, 94, 101v, 105v (le copiste a mis *quarto* pour quinto), 116v. *Ms.* 15887, fol. 7, 9v, 11, 13, 14.

(2) *Ms.* 15886, fol. 129v, 140, 145v, 155v, 159v, 162, 165v, 169. *Ms.* 15887, fol. 17, 18, 19v, 22, 23, 25v.

(3) *Ms.* 15886 fol. 174, 177v ; ms. 15887, fol. 27, 28, la première question occupe seulement huit lignes du ms.

(4) Ms. 15886, fol. 179v, 182, 185 ; ms. 15886, fol. 30, 31v.

| | |
|---|---|
| 1 Circa distinctionem $3^{am}$ quero utrum creatura rationalis nata sit habere aliquam conceptum universalem qui sit communis deo et creature. | 1 Circa distinctionem tertiam primo quero utrum viator cognoscat deum evidenter esse alia cognitione a fide. |
| 2 Secundo circa istam distinctionem quero utrum aliquis conceptus sit univocus deo et creature | 2 Utrum sit aliquis conceptus communis deo et creature. |
| 3 Tercia questio potest esse utrum viator possit concipere deum in via aliquo conceptu quidditativo dei. | 3 Utrum aliquis conceptus universalis sit univocus deo et creature. |
| 4 Quarto circa istam distinctionem quero utrum deum esse sit per se notum naturaliter viatori. | 4 Quarto circa istam distinctionem tertiam quero unam questiunculam utrum ens commune ad entia in anima et extra animam sit objectum adequatum intellectus nostri. |
| 5 Quinto quero questionem brevem utrum scilicet deus sit objectum adequatum intellectus. | 5 Quinto quero utrum conceptus communis deo et creature sit primis conceptus primitate generationis qui causatur in intellectu viatoris. |
| 6 Sexto quero utrum prima cognitio intellectus viatoris primitate generationis sit cognitio propria individui singularis. | 6 Utrum partes ymaginis plus differant quam partes vestigii. |
| 7 Septima questio est ista : utrum conceptus entis sit prima cognitio intellectus nostri primitate generationis. | |
| 8 Octavo quero utrum partes ymaginis plus differant quam partes vestigii. | |

Enfin le nombre des articles n'est pas le même à l'intérieur des questions. Et même dans les endroits où les deux exposés se rapprochent le plus, le texte présente des divergences profondes. Considérons d'abord la façon dont Chatton expose la doctrine de Guillaume d'Ockham. Le manuscrit 15887 est beaucoup plus succinct, et, quand il lui arrive de donner un exposé étendu, la différence est considérable avec ce que donne le manuscrit 15886. Qu'on me permette de citer seulement un exemple. Je l'emprunte à la dist. 3, q. 6.

| Ms. 15886. | Ms. 15887. |
|---|---|
| Primus igitur articulus est utrum prima intellectio primitate genera- | In ista questione primus articulus erit investigare utrum prima cogni- |

tionis sit propria intellectio individui singularis.

Opinio quedam quod prima cognitio intellectiva primitate generationis est intellectio intuitiva ipsius sensibilis extra, primo quia, nisi anima haberet intellectionem intuitivam, nulla veritas contingens posset evidenter cognosci ab intellectu ; cum igitur illa notitia intuitiva non sit posterior abstractiva, igitur est prima.

2° quia si non, hoc esset quia repugnaret intellectui primo habere intellectionem propriam singularis ; hoc falsum quia aut hoc sibi repugnaret ratione perfectionis aut imperfectionis. Non ratione imperfectionis quia sensus est imperfectior et tamen attingit singulare. Nec propter ejus perfectionem, quia universale est imperfectius singulari, tamen intelligitur.

3° quia, si non, aut hoc esset quia intellectus non posset immutari ab aliquo materiali, aut quia non posset aliquid recipere materialiter. Non primum quia ab eodem potest immutari ad noticiam singularis a quo immutatur ad noticiam unius universalis, licet non alterius. Nec secundum quia non plus repugnat noticie singularis recipi immaterialiter quam noticie universalis recipi singulariter vel materialiter.

*Chatton reproduit ensuite les arguments 4, 6, 5, 7 d'Ockham en termes assez voisins des siens et il poursuit* :

Dicunt igitur quod prima cognitio intellectiva primitate generationis est cognitio singularis non solum confusa sed distincta, quia non solum primum cognitum a sensu est primum cognitum ab intellectu sed eodem respectu primo cognitum ab intellectu distincte, sicut probatum est.

Aliter dico ad istum articulum, sicut dictum est q. 2a prologi.

*Fol.* 162*a*-162*b*.

tio intellectiva primitate generationis sit cognitio propria alicujus individui et non conceptus communis.

Et est opinio quod sic, immo quod prima notitia primitate generationis est notitia intuitiva alicujus singularis vel saltem abstractiva, primam ponerent propriam individui si intuitivam negarent. Hoc probatur quia, nisi haberet intuitivam hujus, non assentiret evidenter veritatibus de singularibus, puta quod hoc existit ; illa intuitiva non presupponit abstractivam ; igitur est prima.

Item si non, aut quia repugneret intellectui talis intuitiva ratione imperfectionis ; quod non quia convenit sensui ; aut ratione perfectionis et tunc non posset convenire angelo, aut quia non esset dare a quo causatur talis notitia propria singularis et hoc non quia daretur quod ab eodem a quo tu ponis causari notitiam universalem.

3° Si non, aut quia intellectus non potest immutari a materiali vel non materialiter etc.

*Le ms. poursuit en apportant non pas quatre mais sept nouveaux arguments et il continue* :

Ista conclusio est probabilis et dico quod nec hec nec contraria habent evidentiam nisi recurrendo ad experientiam et ideo utraque vellet habere experientiam pro medio.

De primo igitur dicto eorum probavi alias quod intellectus pro via non habet cognitionem intuitivam singularis extra nec intra et hoc arguo ut tunc.

*Fol.* 23*a*-*b*.

Il faut évidemment s'attendre à retrouver des divergences plus profondes encore dans les passages où Chatton expose sa propre conception. On en trouvera un exemple à la fin de cet article.

Que conclure de tout cela ? Diverses hypothèses sont possibles. L'un des deux manuscrits est une *reportatio* ; l'autre, une *ordinatio* ; ils contiennent l'un une rédaction complète, l'autre une rédaction abrégée d'un même commentaire ; c'est ce que suggère Mgr Pelster. On se trouve en présence de deux reportations, l'une faite par un étudiant admirateur de son maître, l'autre par un étudiant que ses longueurs et ses subtilités fatiguent. C'est ce que semble admettre Michalski. Enfin ces divergences proviennent de ce que Chatton aurait commenté deux fois le maître des *Sentences*. La deuxième et la troisième hypothèses ne semblent guère pouvoir être retenues. Comment deux étudiants « reportant » un même enseignement auraient-ils à ce point modifié l'ordre des questions et celui des articles ? Et comment le seul fait d'abréger aurait-il conduit a de pareils changements ? La première se heurte à la même difficulté. Sans doute dans son *ordinatio*, le maître pouvait apporter des changements importants à son texte ; mais le remaniement allait-il jusqu'à une refonte presque complète de son œuvre, comme il semble que ce soit ici le cas ? Reste donc à rechercher s'il y a quelque vraisemblance en faveur de la quatrième hypothèse.

Afin d'avancer avec prudence, commençons par préciser la nature et la date du texte fourni par le manuscrit 15887. Une note tracée au bas du feuillet 140 nous avertit que nous sommes en présence d'une « reportation » : *Hic finiunt reportationes cathon super sententias* (1). Quelques-unes des notes marginales nous en avertissent également : *Aliter fuit expressum, ideo non est hic bene reportatum. Quoad totam istam materiam est male reportatum. In tota ista materia reportatio est contra mensem dicentis* (2). Enfin le texte, au moins à un endroit, le donne nettement à supposer. Il se lit dans la question consacrée aux dist. 14, 15 et 16 : *Utrum processio aeterna Spiritus sancti differat ab ejus missione temporali* ; et il est ainsi conçu : *Ad omnia hec recitavit opinionem okam cujus responsio erat in duobus quod Spiritum Sanctum mitti potest esse et* (!) *in propria persona sicud amicus datur amico, ita quod in potestate amici est uti amico, et alio modo mittitur quia* (?) *confirmatur in donis suis... Hec ulterius inquit Chatton ; ideo recito quod non video quod hujus processio et missio possit salvari*

---

(1) Cette note ne s'applique évidemment pas au prologue, puisque le ms. est formé de deux parties bien distinctes.

(2) Fol. 16c, 27a, 30c.

*per connotationes* (1). D'autre part, il est possible de fixer, et même avec précision, la date de l'enseignement dont cette reportation nous apporte l'écho. Remarquons d'abord que Chatton — c'était d'ailleurs la coutume — a consacré deux années à ce *Commentaire des Sentences*. C'est le texte même de l'ouvrage qui nous l'apprend. En effet aux dist.33 et 34 du premier livre, Chatton écrit : *Praemitto ea que prius dixi quando incipi loqui de ista materia quod doctores hucusque scribentes, ut mihi videtur, non audebant concedere distinctionem aliquam realem in eadem, sed unus posuit diversos conceptus haberi de eadem persona, scilicet absolutum et relativum.* Chatton rapporte ici en peu de mots l'opinion de Henri de Gand et celle de Duns Scot ; puis il poursuit : *Quid igitur est dicendum? Dico quod aliqua sunt asserenda et aliqua inferenda... Inferendum est autem ex dictis doctorum per quem modum possent vitari difficultates circa istam materiam ; nihil volo dicere circa hoc ex capite meo, sed, faciendo finem de hac materia que periculosa est, dico quod posui tres vias et quomodo consequenter debeat responderi secundum eas et unam omisi quam non dicam hoc anno* (2). Ainsi il s'est écoulé une année entre le début du Commentaire et la distinction 33 du premier livre. L'examen d'une question du 3e livre consacré à la pauvreté du Christ va nous permettre de déterminer les deux années au cours desquelles Chatton a commenté le Lombard. Dans cette question Chatton fait allusion à la constitution pontificale *Ad conditorem canonum*, et discute la théorie de la pauvreté qui s'y trouve contenue. Or à quatre reprises il mentionne la constitution comme un document « récent » (3). Cette constitution parut le 8 décembre 1322. Chatton ne pouvait manifestement pas en avoir le texte entre les mains et s'en être assimilé la doctrine avant l'année suivante. D'autre part Chatton ne discute pas la constitution *Cum inter nonnullos*, ce qu'il n'aurait pas manqué de faire s'il en avait eu connaissance, puisqu'il la discutera dans le traité consacré à la pauvreté du Christ tel qu'il nous a été transmis dans le manuscrit de Florence. Or, la constitution *Cum inter nonnullas*, publiée le 12 novembre 1323, pouvait être connue de Chatton avant qu'il en fût arrivé à la fin du 3e livre, si l'explication de ce livre avait eu lieu en 1324. C'est donc au cours des années 1322 et 1323 que Chatton dut commenter les Sentences à l'Université d'Oxford.

---

(1) I, d. 14, 15, 16, fol. 46 a.

(2) Fol. 68 a. Le P. Longpré (*loc. cit.*, p. 102) a déjà attiré l'attention sur ce passage. J'en ai reproduit la plus grosse partie afin que l'on puisse comparer la version 15887 avec la version de Florence. On verra que l'accord est à peu près complet.

(3) « Solvam objectiones que fiunt in contrarium in quadam nova constitutione que sic incipit : *Ad conditorem canonum* ». Fol. 123 d. « Dico quod in *novella* quacumque constitutione. — Ad argumenta posita in quadam *nova* constitutione que incipit *Ad conditorem canonum*. Objiciam per argumenta illius statuti *novi* ». Fol. 124 c.

La date de la rédaction contenue dans le manuscrit 15886 est beaucoup plus difficile, peut-être impossible, à fixer. Mais le remaniement profond, qui se constate à peu près tout au long du travail, invite à supposer qu'il s'est écoulé pas mal de temps entre elle et la première. Une note marginale vient renforcer cette conviction. Dans le prologue, q. 4 art. 41, en face d'un passage où Chatton se demande en quel sens la connaissance des principes est cause de la conclusion et de l'affirmation de la conclusion, le copiste a mis cette remarque *Nota secundam partem logicae okam. 3. partis capitulo 3°* (1). Ce qui donne à penser que Chatton connaissait la *Somme de logique* de G. d'Ockham. Mais cet argument serait seul de bien peu de poids car Guillaume s'est beaucoup répété et pour tirer de cette note une indication relative à la date de ce commentaire de Chatton il faudrait s'assurer que la théorie qu'il discute en ce passage ne se rencontre pas dans les autres écrits de G. d'Ockham. Heureusement nous possédons deux passages tout à fait explicites. Au cours de la distinction 4, q. 1, art. 1, c'est dans le texte même de Chatton que la *Somme de logique* est à deux reprises mentionnée : *Isto modo respondet hokam ad istud exemplum et ad precedentia in prima parte tractatus sui de logica capitulo* 32 *et* 34 (2). *Hic dicit hokam in prima parte tractatus de logica capitulo* 65 *quod philosophus intelligit quod risibile predicatur convertibiliter de homine et animal rationale predicatur convertibiliter de ista intentione homo et ad istum intellectum subjectum supponit pro ipsa intentione anime et idem dicit in primo d.* 2, *q.* 4 (3). Ces deux passages s'harmonisent parfaitement avec le cours de la pensée. Rien dans le contexte ne permet de penser qu'ils aient été interpolés. Chatton connaissait donc la *Somme de logique* de Guillaume d'Ockham quand il rédigea la version contenue dans le manuscrit 15886. Or, j'en apporterai la preuve ailleurs, la *Somme de logique* est le dernier en date des ouvrages phillosophiques de Guillaume. Il est bien difficile d'en placer la composition pendant le séjour à Oxford, Guillaume a dû la composer pendant qu'il résidait à Munich (4). Dans ces conditions, Chatton ne pouvait pas la connaître avant sa venue en Avignon. C'est donc à Avignon que cette deuxième rédaction de son *Commentaire des Sentences* aurait vu le jour. Si maintenant nous nous souvenons que Clément VI décerne à Chatton le titre de « professeur de théologie », nous sommes en

---

(1) Fol. 36 b.

(2) Fol. 175 a.

(3) Fol. 175 b.

(4) Je serais aujourd'hui beaucoup moins affirmatif. J'incline maintenant à penser que la *Somme de logique* a précédé le *De sacramento aetaris* et qu'elle a été composée à Oxford, ou tout au moins avant 1326.

droit d'admettre que Chatton continua d'enseigner à Avignon. Il aurait alors commenté une deuxième fois le maître des *Sentences*. La rédaction donnée par le manuscrit 15886 serait le résultat de ce deuxième enseignement et ainsi les divergences si profondes qui la caractérisent par rapport au manuscrit 15887 auraient leur explication. Quelques-unes des notes marginales semblent venir appuyer cette hypothèse. A trois reprises, l'annotateur déclare le texte qu'il a sous les yeux contraire à la pensée de Chatton. A trois reprises il nous dit que Chatton s'est corrigé et qu'il en est venu à une meilleure solution du problème (1). Malheureusement ces trois notes figurent en marge du début du premier livre. Rien ne prouve que les corrections auxquelles l'annotateur fait allusion n'ont pas été apportées par Chatton dans la suite de ce livre ou dans les livres suivants et non au cours d'un nouvel enseignement. C'est même ce que l'une des notes, la première, paraît suggérer. Ainsi rien ne permet de décider avec certitude si Chatton a commenté une deuxième fois les *Sentences*.

Mais il semble bien définitivement acquis qu'il s'est écoulé pas mal de temps entre les deux rédactions qui nous sont parvenues. Quelle a été l'influence du temps sur la pensée de Chatton ? Son séjour à Avignon, qui a certainement influé sur ses idées concernant la pauvreté du Christ (2), l'a-t-il amené à modifier aussi sur tel ou tel point son attitude philosophique ? Seule une confrontation minutieuse des textes permettrait de le savoir. Qu'on me permette de m'en tenir au seul point de vue de la critique occamiste. On pourrait s'attendre à voir dans la deuxième rédaction l'hostilité de Chatton contre Guillaume d'Ockham s'accentuer, puisqu'au moment où il la rédige Guillaume avait été traduit devant l'inquisition pontificale et était même entré en lutte avec les papes dont Chatton partageait les faveurs. Le texte ne donne, autant que j'en puis juger, aucun indice d'une telle évolution. Sans doute, il arrive que Chatton supprime dans son deuxième exposé une expression élogieuse qu'il avait glissée dans le premier. Ainsi, au début de la question 3, dist. 1, du premier livre, il introduit l'opinion de Guillaume en ces termes : *Hic est opinio pulchra* (3). Dans la deu-

---

(1) « Quoad totam istam materiam est male reportatum et contra intentionem dicentis ; verum est quam habet postea in istis quaternis, sed nunquam hic habuit : correxit enim se ». *Ms.* 15586, fol. 27 a. « In tota ista materia reportatio est contra mentem dicentis, quia quando lector ista dixit, non habuit sanam mentem, post melius excogitavit et dixit et ibi reportator consequenter melius dixit ». Fol. 30 c. « In tota ista reportatio est contra mentem dicentis non presentem, ymo futuram : quod verum est nec mirum quia nec adhuc devenerat in sanam mentem ». Fol. 31 d.

(2) Cf. Decima L. Douie, *op. cit.*, (XXIV) p. 346.

(3) *Ms.* 15887, fol. 4 c.

xième rédaction, il écrit simplement : *Ad istam igitur questionem opinio quedam est que ponit* (1). Mais à d'autres endroits on le voit atténuer ses formules. Par exemple, à la q. 2, art. 2, et à la q. 4 art. 1, il ne dit plus *sed teneo oppositum : ista non tenebo* (2), mais *contra istam opinionem primo quia* (3). La discussion peut être serrée, Chatton peut reprocher ici ou là à Guillaume et à ses partisans de compromettre le dogme, de contredire les Pères ou de ne pas rester fidèles à leurs propres principes (4), le débat ne quitte jamais le ton philosophique. Chatton sait à l'occasion reconnaître à l'opinion de Guillaume un caractère de probabilité. Ainsi à la dist. 3, q. 3, art 2, il formule en réponse à Guillaume sept conclusions en ayant soin de les présenter comme simplement probables. *Arguo contra eam per septem conclusiones quas arguitive persuadeo esse veras* (5). Au début de cinq de ces conclusions, Chatton s'exprime avec plus de réserve encore. *Prima conclusio est ista quod non sit omnino tutum dicere quod hec predicatio de divinis : deus est pater, sit predicatio per se primo modo dicendi per se* (6) .... *Secunda conclusio.... est quod non est satis tutum dicere* (7) ; expression que l'on retrouve au début des quatrième et cinquième conclusions (8), cependant que la septième est introduite par une formule analogue : *est magis tutum dicere quod aliqua actio vel passio creature sit res distincta ab omnibus rebus absolutis quam dicere oppositum* (9). En définitive le ton de Chatton reste modéré. C'est vraisemblablement d'autres adversaires que Guillaume d'Ockham avait en vue quand, dans son *De sacramento altaris*, il se plaignait de la violence de leurs attaques et de leur manque de courtoisie.

Ainsi, commentant les *Sentences* au cours des années 1322 et 1323, Chatton est certainement un des premiers adversaires de Guillaume d'Ockham. Il donne à sa critique une ampleur telle qu'elle paraît être, avec la critique de Pierre Auriol, le but principal de son travail. Il faut manifestement abandonner l'opinion de Geyer. Chatton n'appartient pas à l'école nominaliste. Mais l'Occamisme est un de ces mouvements de pensée après lesquels il est difficile de penser comme si ce mouvement ne s'était pas produit. Chatton en a subi l'influence comme il a subi celle des divers penseurs qu'il discute. Cela n'avait pas échappé à l'annotateur anonyme du manuscrit

---

(1) *Ms.* 15886, fol. 71 a. (2) *Ms.* 15887, fol. 3 d, 5 c.
(3) *Ms.* 15886, fol. 67 a, 75 c.
(4) « Per connotationes evacuarentur omnes auctoritates fidei » ; ms. 15887, fol. 63 c. « Ista non stant cum aliis dictis eorum », fol. 68 c. « Quantum autem ad secundam opinionem ipsa, ut videtur, haberet dicere oppositum ». I. dist. 5, q. 2, art. 1 ; ms. 15886, fol. 182 d. Cfr. Fol. 81 a ; fol. 53 c.
(5) *Ms.* 15886, fol. 148 b. (6) *Ibid.*
(7) Fol. 149 a. (8) Fol. 150 b, 150 c. (9) Fol. 152 b

15887. Au moins à deux reprises il souligne que la pensée de Chatton ne diffère guère de la doctrine qu'il réfute. Ainsi en marge d'un passage de la dist. 3, quest. 6, du premier livre, voyant Chatton se livrer à une critique serrée d'Ockham et de Duns Scot, alors qu'il n'y a pas entre eux de différence essentielle, il écrit : *Si ponunt idem, quare igitur frustra vexaris contra tuam sententiam licet aliter pronuntiatam* ; *ex parte omni est diversitas* (1). Plus loin, il lui reproche d'emprunter leur propre réponse à des penseurs qu'il ne cesse de combattre : *Nota hanc responsionem quia bona est. Sed hoc dicunt alii, quos semper nitebatur improbare* (2). Sans doute, Chatton suit en règle générale Duns Scot qu'il considère comme son maître, son docteur (3) ; mais il sait, à l'occasion, s'en séparer (4), comme il sait occasionnellement adopter une théorie occamiste. Par exemple il semble bien admettre que Dieu aurait pu commander à la créature de le haïr. Dès lors (5) son Commentaire ne nous fait pas seulement connaître la réaction soulevée par l'Occamisme, il nous montre la nouvelle doctrine s'infiltrant par de certains côtés dans l'esprit de ceux-là même qui la combattent. Et c'en est le premier intérêt. Il en présente un autre. Chatton ne cite pas seulement Duns Scot, Auriol, Occam, il nomme également Campsale (6), Henri de Gand (7), Durand de Saint-Pourçain, Hugues de Novo-Castro (8), Harclay (9), Nicolas Trivet et parfois il souligne la relation existant entre tel de ces penseurs et Guillaume d'Ockham (10). Il mentionne en outre diverses doctrines sans en désigner les représentants. Parmi ces doctrines les unes étaient d'origine anglaise et circulaient à Oxford quand Chatton étudiait en cette ville (11). Les autres étaient venues du continent (12). Ces indications sont précieuses ; elles nous renseignent sur le milieu dans lequel l'Occamisme a pris naissance. N'est-ce pas suffisant pour souhaiter que le *Commentaire* de Chatton fasse

---

(1) Fol. 26 c. MICHALSKI (p. 238) a lu fautivement *vexaris*, et *cum sit* au lieu de *omni est*.

(2) Fol. 41 a, en face de la fin de l'article 2, d. 8, q. 4 du 1er livre.

(3) Par exemple, d. 24, q. 1, Chatton se fait à lui-même cette objection : « *Doctor quem defendis dicit oppositum* ». Ms. 15887, fol. 57 a.

(4) Au cours de la d. 5, q. 1, après avoir rappelé l'opinion d'Ockham et de Scot, Chatton écrit : « Videtur mihi prima via multum probabilis, sed neutram possum tenere ». Fol. 31 b.

(5) Fol. 82 b. (6) Fol. 65 c, 69 a, etc.

(7) Fol. 108 a, 131 c. etc., (8) Fol. 102 d.

(9) Fol. 133 c. (10) Fol. 131 c. (11) Fol. 73 a.

(12) « 3a opinio currebat in villa tempore quo audivimus in villa, fol. 73 a. Cfr. fol. 62 c, 15 d, 106 d. Ajoutons qu'au moins à deux reprises (fol. 110 b et 115 a), Chatton tire argument de la condamnation de 1277.

l'objet d'une étude plus étendue et plus fouillée que celles qui ont paru jusqu'ici?

Afin de permettre au lecteur de se faire une idée de la façon dont Chatton philosophe et discute, afin aussi qu'il puisse mieux apprécier la différence des textes donnés par les manuscrits 15886 et 15887, on a cru bon d'en reproduire un court fragment. Dans ce fragment, Chatton discute la théorie occamiste de la causalité et le jugement de Guillaume sur la preuve de l'existence de Dieu par la nécessité d'un premier efficient.

Commençons par replacer ce passage dans son cadre. Dans le manuscrit 15886 il figure dans la question 1. Cette question est ainsi conçue : *utrum deus sit* (1). Elle comprend trois articles. Dans le premier, Chatton se demande s'il y a dans l'univers une première cause non causée. Le passage en question en est extrait et en reproduit presque tout l'essentiel. Dans le deuxième article, Chatton se demande si l'être premier est infini. La conclusion, remarque-t-il, est certaine, mais la raison naturelle peut-elle l'établir? Pour le savoir, il faut d'abord se rappeler une distinction faite au cours de l'article précédent au sujet de la raison naturelle. Il faut ensuite préciser le sens de deux termes et se mettre d'accord sur ce qu'il convient d'entendre par multitude infinie et par être infini. Après avoir écarté deux opinions Chatton distingue deux sens des mots *être infini*, puis il formule sa réponse dans les deux conclusions que voici :

Istis presuppositis respondendum est ad articulum cum queritur utrum primum ens esse infinitum possit investigari ratione naturali sic. Prima conclusio de infinitate essentie est ista quod intelligendo per ens infinitum ens ita nobile quod ipsum esset nobilius quolibet divisim infinicies infinitorum, si tot essent in quibuscumque naturis specificis nunc causabilibus, non habens nobilius se in universo. Quoad istum intellectum, primum ens esse infinite nobilitatis probari potest ratione naturali que sit evidentior viro indifferenti quam ejus solutio (2).

2a conclusio etiam est similiter de infinitate essentie quod sumendo ens infinitum secundo modo, pro illo quod est semper ita nobile quod ei conveniant iste tres conditiones, primo quod si in qualibet natura specifica nunc causabili essent infinities infinita individua adhuc ipsum esset nobilius omnibus illis simul sumptis, 2° quod nichil potest esse nobilius in universo, 3° quod non deficit aliqua conditio quam melius esset sibi habere quam non habere ; isto modo sumendo ens infinitum non potest probari primum ens esse ens infinitum ratione naturali que sit evidens modo predicto viro indifferenta (3).

Puis Chatton mentionne et réfute six objections. Dans l'article 3 il répond directement à la question : Dieu existe-t-il? Que Dieu existe, c'est

---

(1) Fol. 79 c. (2) Fol. 82 d. (3) Fol. 83 a.

très certain du point de vue de foi, mais est-il au pouvoir de la raison de le prouver? L'opinion commune l'affirme ; une autre, qui ne manque pas de probabilité soutient qu'on ne peut pas, par les lumières de la raison naturelle, prouver l'existence d'un Dieu, Etre infini. Se référant alors à l'article précédent, Chatton distingue deux sens du mot Dieu, et soit dit en passant, la distinction qu'il formule présente une certaine parenté avec celle que Guillaume d'Ockham formule dans ses *Quodlibets* (1). Sa réponse ici encore tient en deux conclusions :

Per nomen Dei sive per ens infinitum (intelligitur) idem quod ens nobilius quolibet infinitorum divisim, si tot essent in naturis specificis possibilibus, aut ens nobilius omnibus illis infinitis simul sumptis, si essent ; si primo modo, patet per predicta quod deum esse probari potest ratione naturali tali que esset evidentior solutione que daretur ad eam... 2° modo dicendum quod deum esse non probatur naturali ratione sed tenetur sola fide, sicut dictum est superius (2).

Chatton soulève ensuite quatre questions dans le détail desquelles je ne puis pas entrer. Je me contente de signaler les trois dernières qui me paraissent particulièrement intéressantes.

Si deum esse probetur naturaliter sumendo deum primo modo, igitur similiter deum esse probaretur naturaliter sumendo deum 2° modo, quia ubi consequens sequitur ad antecedens, si naturaliter probatur antecedens et consequens naturaliter probatur ; sed sequitur primum ens est nobilius quolibet quorumcumque infinitorum causabilium divisim, igitur est nobilius omnibus illis simul sumptis (3). — Non apparet aliqua via probandi quod una res notior pluribus aliis rebus simul sumptis nisi ex causalitate ; cum igitur primum ens sit majoris causalitatis quam infinita agentia causabilia (?) si essent, et hoc est naturaliter notum per te, sequitur eque notum ipsum esse omnibus simul sumptis. Quod non probetur deum esse primo modo videtur quia idem est ens primum quod excedit quodlibet divisim et quod excedit omnia conjunctim ; igitur nec probatur naturaliter primum ens esse quod excedit omnia divisim (4).

La réponse à ces objections occupe environ deux colonnes de texte. Voici maintenant l'essentiel de l'article premier.

Primus igitur articulus est utrum in universo sit aliqua causa prima a nullo alio causata ; et quantum ad hoc est conclusio certa quod sic, sicut firmiter est fide catholica credendum. Difficultas tamen vertitur in hoc : utrum hoc investigetur naturali ratione. Ideo in isto articulo primo solvenda sunt hic plura dubia. Primum dubium est utrum in causis essentialiter ordinatis ejusdem effectus numero possint esse due cause totales. Secundum, utrum in causis essentialiter ordinatis causa secunda dependeat a prima. Tertium

(1) Quod. I, q. 1.
(2) Fol. 84 a,
(3) Ockham, *Sent.*, *Prolog.*, q. XI, G,
(4) *Ibid.*

utrum in causis essentialiter ordinatis contingat arguere causam esse alterius superioris ordinis in causando ex hoc quod est perfectior.

Ad primum istorum dubiorum utrum ejusdem effectus possunt esse due cause totales essentialiter ordinatas, opinio doctoris subtilis I, d. 2, q. 1, est quod non. Alii istud videntur impugnare. Dicunt enim quod non est universaliter verum quod nulla duo possunt esse totaliter terminantia dependentiam alicujus unius.

Istud autem alias probaverunt tripliciter. Primo idem filii istorum patrum potuerunt habuisse alios patres, ut videntur illi de alia opinione dicere in secundo libro d. 19. Igitur idem effectus potest produci a pluribus. Si igitur illa plura agentia essent simul presentia eidem passo, tunc ille effectus esset ab ambobus et tunc, quocumque istorum circumscripto, adhuc esset ab altero ; igitur haberet duas causas totales.

2° quia idem effectus potest habere duos fines totales, quia aliquod agens potest in agendo intendere duos fines, ita tamen quod, quocumque istorum circumscripto, adhuc ageret propter reliquum ; et hoc est habere duos fines.

3° quia idem lumen dependeret et conservaretur totaliter ab utroque sole, si duo essent, quia, quocumque istorum recedente, adhuc conservaretur a reliquo. Et si duo ignes approximarentur eidem passo, calor productus ab ambobus, eque produceretur, ab altero, si alius non esset presens (1).

Contra istam secundam opinionem. Repugnantiam includit quod ejusdem effectus sint due cause totales (fol. 80) essentialiter ordinate, quia omnes cause essentialiter ordinate respectu effectus producendi requiruntur ad ejus productionem essentialiter secundum ordinem essentialem qui modo est in causis, et per consequens sunt cause essentiales illius effectus secundum ordinem illum. Si quis enim vult aliter uti significatis terminorum non loquitur ad propositum, sed repugnantia est quod alique due sint cause essentiales alicujus effectus et tamen quod quacumque illarum circumscripta, reliqua possit causare illum effectum, secundum leges causarum naturalium, qui modo illi convenit. Nam si effectus potest causari secundum ordinem qui modo est in causis sine a, igitur aut a non reqiritur essentialiter secundum illum ordinem ad ejus productionem, et hoc intelligitur a non esse ejus causam essentialem ; et, per consequens, ex opposito, si a ad istum intellectum sit causa essentialis illius effectus, tunc ille effectus non potest naturaliter causari sine a, et per consequens aliqua causa sola non potest illum causare. Unde eo ipso quod causa est essentialis et essentialiter requiritur ad productionem effectus, effectus ille non potest naturaliter produci sine ea, quia hoc est essentialiter requiri.

2° sic, et est confirmatio istius. Non potest intelligi quod ejusdem effectus sint due cause totales, quod, quando ille cause simul causant, quod tunc effectus sit totaliter ab utraque ; nam sic esset manifesta repugnantia, quia eo ipso quod ambe cause causarent illum de facto utraque pariter causaret et non totaliter ; nec solum intelligitur sic sed quod ideo debeat vocari utraque causa totalis quia utraque sufficit sine alia ad producendum effectum aliquem illius speciei, quia ex hoc non haberetur quod respectu ejusdem essent due cause totales ; nec potest intelligi 3° modo ut vocando causas aliquas totales ubi

(1) *Ms. alios.*

due cause simul causant effectum et tamen si quecumque illarum non causaret adhuc reliqua causaret eundem effectum numero ad variationem agentis secundum numerum, et potest probari ut prius quod aliter nulla esset causa essentialis ; et ideo isti habent hoc pro inconvenienti quod filii istorum patrum possint ab aliis patribus generari ; igitur non apparet consequentia illa vera.

3° non potest intelligi quod, quacumque illarum circumscripta, deus posset facere quod ille effectus causaretur a reliqua causarum, quia hoc non esset ad propositum, quia loquendo de causis circa (quam) primam fit sermo de potestate cause secundum ordinem quem modo experimur in causis, ymo simul stant quod una illarum sine alia posset effectum producere de potentia dei, et tamen quod non posset naturaliter ; et ideo quod secundum ordinem naturalem causarum neutra esset totalis ; igitur si velit loqui ad propositum oportet loqui de potestate naturali causarum : sed sic est falsum (80b), ut probatum est, quia aliter neutra esset causa essentialis. Si dicatur quod causa secunda cum qua deus concausat producendo effectum absolutum est causa sic essentialis, et tamen sine ea deus solus potest illum effectum esse a causa naturali ; sed, illa stante, effectus non producitur sine causa illa naturali. ideo stantibus legibus nature que modo sunt non producitur sine ea. Similiter causa secunda non est sic essentialis respectu effectus absoluti quin possit produci sine ea de potentia dei ; sed sic quod non potest produci sine ea, secundum alias leges nature.

4° contra opinionem, quia, posito quod in causis secundis idem effectus possit habere duas causas totales immediatas eo modo quo causa secunda dicitur totalis, tamen non ideo probas quod ejus possint esse due cause totales simpliciter prime ; ideo non arguis contra tenentes oppositum.

Ad primam rationem in oppositum forte ponentes quod, si Adam stetisset, isti filii habuissent alios patres, intelligunt non quod hoc posset esse secundum ordinem nature modo institutum, sed quia tunc deus hoc videns eternaliter voluisset eternaliter quod habuissent alios patres ; ideo tunc fuissent aliae leges nature et alia potestas in producendo quam modo sit, sicut patebit suo loco. Ad secundam rationem : aut loquantur de fine naturaliter intento, aut de fine moraliter intento solum et non naturaliter. Si 2° modo, non est simile, et si intendatur ab agente a proposito creato quia tunc non est finis naturalis, ideo non est finis vel causa essentialis. Si intendatur naturaliter vel a proposito divino, dici potest quod non est verum, quia, stante divino proposito quod fiat propter duo, non potest simul cum hoc verificari quod fiat, altero circumscripto, ideo nec si intendatur naturaliter.

Ad 3um, dupliciter peccat, primo quia falsum assumitur : nam idem numero quod dependet essentialiter a duobus non conservaretur, altero circumscripto ; 2° quia posito quod sic, tunc utraque non esset causa essentialis ; idem dicendum est de igne.

Aliter ad omnia ista argumenta potest dici quod non procedunt ad propositum de causa prima simpliciter.

Ad secundum dubium cum queritur utrum in causis essentialiter ordinatis secunda dependeat a prima, opinio aliquorum (1) est quod non plus secunda

(1) Ockham, *I Sent.*, dis. II, q. 10 K. Le texte donné par 15886 est parfois défectueux ; j'ai dû le reproduire tel quel, n'ayant pas d'autre manuscrit pour le rectifier.

a prima quam e contra, quia quero quid est secundam dependere a prima ; aut est idem quod secundam non posse producere effectum sine prima, quia tunc eque prima dependet a secunda, quia nec prima potest producere effectum sine 2a ; aut est 2am dependere a prima in essendo, hoc non cogit (?) primo (fol. 80c) quia in causis accidentaliter ordinatis potest causa 2a dependere a prima in essendo ; 2o quia tunc semper causa esset causa causati, quod falsum, quia aliquando causa dependet ab aliquo a quo, si non dependeret, nichilominus causaret illum effectum ; aut causam 2am dependere a prima est ipsam recipere aliquem influxum ab ea per quem agit. Sed hoc non oportet quia ille influxus non esset nisi motio localis vel aliqua forma absoluta, sed frequenter causa 2a causat sine omni tali receptione.

2o arguo sic. Secundum tenentes oppositum objectum et intellectus sunt cause partiales respectu intentionum quarum neutra dependet ab alia in causando eo quod utraque agat virtute propria ; aut igitur iste cause sunt essentialiter ordinate vel accidentaliter : si primum habetur propositum ; non secundum, quia tunc una non posset agere sine alia. Confirmo quia; secundum eos, intellectus ibi est causa principalis et tamen objectum non dependet ab ea (1).

Contra istam opinionem, aut vocant essentialem ordinem causarum stricte solum ubi due cause numero sic subordinantur in causando effectus alicujus speciei quod una illarum non potest causare aliquem effectum illius speciei naturaliter nisi alia concausante, tamen e converso potest ; aut vocant generaliter essentialem ordinem causarum ubicumque due cause requiruntur ad causandum effectum. Si 2o modo, nichil ad propositum, quia tenentes oppositum loquuntur primo modo, quia illo modo maxime probatur primum ens esse ex essentiali ordine causarum. Si loquantur primo modo tunc conclusio eorum est falsa, quia in tali ordine causarum una causa essentialiter requiritur ad producendum omnem effectum illius speciei producibilem ab illa et non e contra, eo quod causa illi illimitatior (?) potest multa illius speciei producere mediantibus aliis causis secundis sine ista ; Socrates enim nullum hominem potest producere nisi sole concausante, tamen sol, mediante Platone, potest multos homines producere sine Socrate.

Ad primum in oppositum patet (quod) causam 2am dependere a prima. Quare non e contra, est secundam non posse in aliquem effectum illius speciei sine prima tamen e contra potest.

Ad secundum, cum intellectu concurrit respectu notitie abstractive species objecti et respectu intuitive ipsum obiectum, tamen non sunt cause essentialiter ordinate illo modo loquendo de essentiali ordine, nisi velimus dicere quod respectu illius passi sic subordinentur et tunc diceretur quod respectu illius passi obiectum sic dependet ab intellectu, tamen respectu alterius intellectus non sic subordinantur ; tamen essentialiter large loquendo, prout essentialis ordo contra ordinem accidentalem ubi una causa naturalis causat, alia circumscripta, quare autem est de patre et matre in causando (fol. 80d) alias patebit.

Quantum ad tertium dubium utrum in essentialiter ordinatis causa superior potest argui esse superior quia perfectior, opinio quod non quia quid intelligitur per superioritatem? Aut superioritas perfectionis, tunc petitur,

---

(1) *Ibid.*

quia arguitur perfectior quia perfectior ; aut illimitationis. sic non oportet, aliquando enim illimitatior et tamen imperfectior. Unde corpus celeste concurrit cum animali in generatione animalis et est causa illimatatior, tamen imperfectior quia non vivum. Similiter intellectus humanus intelligit angelum et per te est causa illimitatior quam objectum, tamen imperfectior. Similiter calor concausat cum anima vegetativa in nutritione et est causa illimitatior tamen imperfectior (1).

Videtur quantum ad istud dicendum oppositum quod in essentialiter ordinatis, loquendo modo predicto de ordine essentiali, causa arguenda est esse superior et alterius rationis quia perfectior quantum ad conditionem independentie in causando, quia, sicut patet dubio precedente, in isto ordine causarum secunda causa non potest in aliquem effectum illius speciei nisi alia concausante illum et e converso potest ; igitur illa independentius causat quam ista ; sed independenter causare est perfectius ; igitur ceteris paribus perfectius causat quam illa quantumcumque augmentata et per consequens est alterius rationis et superior.

Ad primum contra per superioritatem intelligitur majorem illimitationem in causando et illa arguit majorem independentiam in causando et hoc est perfectionis, cum isto tamen stat quod causa illa superior esset imperfectior in essendo et nature specifice imperfectionis et tamen perfectior in causando sic quod independencius.

Ad secundum exemplum patet dubio precedente quia objectum et intellectus respectu notitie intuitive vel non subordinantur essentialiter isto modo, vel si sic subordinantur hoc erit respectu ejusdemmet intellectus, et tunc concedendum est quod intellectus respectu illius passi indepencius causat effectus illius speciei ; cum isto tamen stat quod obiectum aliquod eius sit perfectius in essendo.

Ad 3um exemplum per idem quod calor et vegetativa non subordinantur essentialiter in nutritione substantiali sicut sol et Socrates in generatione filii sui, tamen posito quod sic, diceretur quod vegetativa illa est illimitatior in causando et independencius causat quam ille idem calor secundum numerum naturaliter.

Quantum ad quartum dubium, utrum in causis essentialiter ordinatis necessario simul requirantur ad producendum effectum respectu cujus sunt cause essentialiter ordinate. Opinio istorum est quod, intelligendo enim quod nunquam in causis essentialiter ordinatis potest una agere sine alia, hoc non est verum secundum eos, primo quia corpus celeste concausat cum verme in naturali propagatione vermis et tamen potest sine verme concurrente vermem producere per putrefactionem (2), nec ideo sequitur quod causa particularis superfluat, ut dicunt alias (3). 2o quia per tenentes oppositum idem filius potuit productus fuisse ab alio patre ; igitur et cetera.

Quantum ad istud dubium patet quid dicendum ex dictis, quia est repugnantia quod omnes ille sint cause essentiales istius effectus et tamen quod iste idem effectus possit naturaliter produci, aliqua illarum circumscripta, quia ex opposito si potest naturaliter produci sine a, igitur a non requiritur essentialiter ad productionem eius naturalem, et per consequens non est sua

---

(1) *Loc. cit.* L. (2) *Loc. cit.* M. (3) II *Sent.*, q. 4 et 5, Q.

causa naturalis. Item obiectio eorum contra se ipsos bene procedit, quia si non omnes ille cause requiruntur ad productionem istius effectus, igitur aliqua superfluit, quia superfluere est ibi esse sine necessitate.

Ad argumentum in oppositum dico quod idem numero non producitur naturaliter per putrefactionem qui possit naturaliter produci per propagationem, nec potest naturaliter et secundum leges nature nunc institutas produci sine concursu omni causarum suarum essentialiter ordinatarum ad suam productionem.

Ad 2am probationem : forte illi quod allegas intendunt solum dicere quod, si Adam stetisset isti filii potuerint habuisse alios patres de potentia dei, si placuisset deo alias leges prestitisse causis naturalibus ; cum isto tamen stat quod secundum ordinem essentialem jam institutum in causis non potest naturaliter idem effectus ab aliis causis naturalibus esse productus.

Chatton discute ici longuement un autre aspect de la théorie occamiste de la causalité :

Ad quintum dubium dicit opinio predicta quod in causis accidentalibus est concedum quod homo per se agit et quod album per se edificat.

Je passe par dessus ce paragraphe et arrive à la fin de l'article premier. Fol. 181 c

Ad sextum dubium opinio predicta videtur dicere quod primitas primi entis probatur evidentius per conservationem quam per productionem, sic arguendo : quidquid producitur ab aliquo realiter ab aliquo conservatur quamdiu manet ; quero de illo conservante aut producitur vel non. Si non tunc est causa sui. Si sic, igitur conservatur ab aliquo quamdiu manet ; quero de illo et non itur in infinitum in conservationibus, quia sic infinita in actu, eo quod conservatio requirit conservantes omnes existere cum re conservata. Hec ratio evidencius probat quam si fieret de productione quia philosophi posuerunt processum in infinitum in producentibus ejusdem rationis ; et ideo si non, posset probari actu existere omnes producentes mediatos et immediatos et per consequens infinitas causas actu eo quod productio non requirit causas mediatas existere sicut conservatio : igitur etc. (1).

Contra istam opinionem videtur quod totum procedat ex hoc quod diminute recitant argumentum de productione. Si enim argumentum recte formetur videtur esse ita evidens sicut de conservatione. Arguitur enim sic : aliquid est productum : quero de suo producente : aut est producens non productum et habetur propositum : aut est productum ab alio ; quero de illo et non itur in infinitum quia si sic, aut in essentialiter ordinatis ; non patet primo quia in essentialiter ordinatis omnes cause simul requiruntur ad productionem effectus ; igitur essent infinita in actu. 2° quia tota multitudo causatorum in essentialiter ordinatis est causata et non ab aliquo illius multitudinis, quia tunc idem causaret se ; igitur ab aliquo (81 d) non causato quod est extra multitudinem causatorum. Nec est dare secundum propter idem, quia tota multitudo causatorum in accidentaliter ordinatis est causa

---

(1) *I Sent.*, d. II, q. 10, O.

sicut tota multitudo dependentium et non ab aliquo illius multitudinis, quia sic causaret se ipsum causando totam multitudinem ; igitur ab aliquo extra illam multitudinem ; aut igitur illud est non causatum, et habetur propositum ; aut causatur a causis essentialiter ordinatis et tunc stat argumentum ut prius.

2° quia ita videtur quod esset successio in infinitum in causis conservantibus sicut in producentibus ita quod assensum non est evidentius ibi quam hic, cum assumitur quod omne quod producitur conservatur ab aliquo quamdiu est. Ponens enim infinitas (1) esse productas, non tamen indigere conservante, negaret illud assumptum. Ponentes etiam successionem infinitam in producentibus ponerent successive infinitas in conservantibus quia res corruptibilis que indiget conservante poneretur conservari per corruptibiles, qualiter Socrates conservatur per absolutum et per locum convenientem et per elementa sibi conveniencia in istis ita poneretur successio infinita sicut in producentibus.

Aliter potest responderi ad istum articulum distinguendo de ratione naturali, quia aut intelligitur per rationem naturalem talis ratio evidens sic ex talibus quod adversarius eam vitare non posset cum conclusione (?), et isto modo non credo posse probari primum ens esse in universo maxime per viam acceptam a sensu, ex quo sensus pretendit successionem talem in omnibus sensibus quod plena certitudo non remaneat de aliquo sensibili si ipsum sit illud idem numero quod prius apparuit et modo. Aut intelligitur per rationem naturalem talis ratio que viro indifferenti, circumscripta omni alia necessitate, esset evidentior quam solutio que daretur ad eam, et isto modo probaretur naturaliter primum ens esse a diversis. Solum tamen adduco rationem predictam que est Aristotelis. Arguo sic : demonstro totalem multitudinem omnium illorum quorum quodlibet est causatum, sive illa multitudo sit finita sive infinita, ista tota multitudo habet causam et loquor indifferenter de causa efficiente et finali, illa causa non habet aliam causam, igitur ipsa est causa prima et non causata. Primum assumptum patet, quia quelibet pars illius multitudinis est causata, ex quo non demonstratur nisi causata ; igitur totalis multitudo est causata quia totam multitudinem causari non est nisi omnes eius partes causari. 2um assumptum patet quia precedens totam istam multitudinem prioritate causalitatis ipsa non est pars istius multitudinis quia sic non esset causa precedens eam : igitur non est causata, quia per positum in ista multitudine demonstratur et includitur quodlibet quod est causatum ; et per consequens est causa non causata.

Dans le manuscrit 15887 la question correspondante est la question 2 et elle y est ainsi conçue : *Utrum possit evidenter ostendi aliquod esse unum primum ens in universo*. Elle comprend non plus trois, mais deux articles, ayant pour objet l'un de rechercher comment on prouve l'existence de l'être premier, l'autre si l'être premier est unique. Les considérations contenues dans les articles deux et trois du manuscrit 15886 n'ont donc pas ici leur réplique. Et les remarques que l'on trouve plus loin à la question

---

(1) Ms. *intelligas*. Je restitue au hasard *infinitas* qui figure dans la suite de la phrase.

quatre : *utrum deus sit vel utrum ens infinitum sit* (fol.13a) n'ont presque pas de parenté avec elles. Sur la théorie de la causalité, les différences restent profondes. On pourra en juger en comparant les deux textes.

In ista questione primo investigandum est quomodo probetur esse in universo aliquod primum ens. Et est hic opinio quod hoc non [potest] probari ex hoc quod aliquis potest assumere ad hoc probandum pro antecedente quod eiusdem effectus non possunt esse plures cause totales, quia hoc est falsum exponendo causam totalem sicut exponit Scotus, videlicet quod illa est causa totalis qua posita, omni alio amoto, effectus ponetur. Nam duo ignes vel duo soles posse[nt] sic se habere ad eundem effectum quod uterque ignis vel uterque sol esset causa totalis eiusdem effectus ; quod eius esset causa patet, quia esset illud ad cujus positionem poneretur effectus ; quod totalis causa, quia effectus poneretur ad eius presentiam, alio circumscripto.

Secundo dicit opinio quod hoc non probatur ex dependentia cause 2e ad priorem, quia aut intelligis de dependentia in essendo, aut in recipiendo influxum vel in hoc quod non potest causare nisi prior causet. De primis duobus non et rationem quare quere in Okam (1). Non 3o modo, qui est ad propositum, quia non plus potest sol in quosdam effectus causabiles ab eo et causis inferioribus simul sine causis inferioribus quam e converso, puta non plus posset generare hominem sine homine concurrente quam e converso.

Tertio tenet opinio quod non oportet procedere ex hoc quod causa superior est nobilior aut perfectior, quia aut hoc esset de perfectione et nobilitate in essendo ; et hoc non, quia homo est perfectior sole ; nec in causando, quia, ut probatum est, non oportet quod superior perfectius concurrat in causando ; nam, ut patet in concursu intellectus et obiecti in causando actum,ita requirit intellectus obiectum concurrere sicut e converso. Similiter hoc arguit de trahentibus navem, vide in Okam.

Quarto dicunt quod hoc non probatur ex hoc quod oportet omnes causas essentialiter ordinatas necessario concurrere ad effectum causandum,quia aut intelligerentur hoc de effectu simili in specie et hoc non est verum, quia vermis similis in specie, qui nunc causatur a sole et verme, per propagationem posset causari per se a sole per putrefactionem et cetera vide in Okam (2).

Quinto dicit opinio quod si calidum per se calefacit etc. si calidum illud sit album, album (10 a) per se calefacit....

Sexto et ultimo dicunt quod primitas efficacius, licet non omnino sufficienter ad protervientem, probatur per conservationem quam per productionem, quia, ut dicunt, tenendo processum infinitum in causis accidentaliter ordinatis et cum hoc quod quelibet causa propinqua sit causa totalis sui effectus, que possent bene satis teneri secundum philosophiam, tunc per efficientiam non probatur ( !) aliquid extra illum ordinem accidentalem, puta quod homo ab homine in infinitum fuisset, sed per conservationem probatur sic : quidquid realiter conservatur ab aliquo in esse producitur ab eo quamdiu manet et necessario omnes cause conservantes simul sunt cum effectu conservato, non sic autem de efficientibus.

Primum de duabus causis totalibus non apparet mihi rationale, quia, lo-

---

(1) *I Sent.*, d. II, q. 10 K. (2) *Loc. cit.* M.

quendo sicut hic fit sermo, de causis essentialiter ordinatis, apparet mihi oppositum in adjecto. Quod effectus habeat duas causas totales essentialiter ordinatas et ultimas, quia aut iste effectus potest causari, circumscripta altera illarum, aut non. Si sic, illa qua circumscripta ponitur effectus non est ejus causa essentialis. Si non, igitur reliqua non est eius causa totalis, quia per te causa totalis est qua posita, omni alio circumscripto, poneretur effectus (1). Repugnantia igitur est quod effectus essentialiter requirat ambas et tamen quod, altera circumscripta, posset poni effectus naturaliter ; quod tamen oporteret, si utraque causa esset totalis.

Exemplum etiam citatum (?) videtur includere oppositum in adiecto. Includit enim repugnantiam quod iste ignis simul causetur a duobus ignibus et tamen ab altero tantum, igitur quod sit effectus amborum et tamen quod alter ignis sit eius causa totalis, quia haec idem sunt ; arguo igitur sic : aut ideo ponis utramque causam totalem quia uterque, altero circumscripto, potest producere effectum eumdem numero et tunc non habet ambas causas essentialiter ordinatas. Et propter quod idem effectus numero sit a duobus agentibus diversis temporibus vel quod ab hoc, reliquo non concurrente, et e converso, est contra te, quia alibi ponis quod ad variationem agentis variatur effectus secundum numerum (2). Aut dicis hoc de eodem effectu secundum speciem ; et nihil ad propositum, quia tunc non declaras quod idem numero habeat duas causas totales.

Item de deo posset hic esse dubium quia videtur quod ipse sit causa totalis cujuslibet effectus et tamen aliquid aliud concausat secum ; igitur etc. Assumptum probatur sicut ipsi probant quod idem est causa totalis quo posito, omni alio circumscripto, poneretur effectus. Sed istud non capio, deus enim non potest concurrere cum causa 2ª nisi velit effectum capere esse et a se et a causa 2ª simul ; sed hoc dato, circumscripto causa 2ª, effectus non caperet esse, nam oppositum in adiecto est dicere oppositum. Igitur primum dictum non valet, loquendo de causis essentialiter ordinatis, ita quod effectus requirat essentialiter produci ab utraque et tamen quod producetur ab altera, reliqua circumscripta.

Contra 2um quod dicunt propositum non probari per hoc quod causa 2ª dependet in causando a priori et hoc quia, ut dicunt, ita requirit prior posteriorem sicut e converso, quia, omni alio circumscripto, hoc solo posito quod effectus non sit producibilis a causa inferiori nisi concurrat superior et e converso, potest eo ipso esse essentialis ordo posterioris ad priorem qualiter non est e converso. Exemplum eo ipso quod Socrates non potest producere effectum talem nisi concurrente sole, et sol potest multos effectus tales producere absque Socrate, Socrates in causando dependet a sole essentialiter et non e converso, et ita quod, hoc posito, ponitur ordo essentialis causarum in causando ; et, si non ponamus hoc, non habemus ordinem essentialem ; ergo essentialis dependentia in causando requiritur (fol. 10 b) ad ordinem essentialem causarum.

Assumptum etiam declaratur, quia, si iste effectus non requireret solem necessario naturaliter, dico ad hoc quod produceretur a Socrate, puta quia in Socrate posset et a sole et aliunde etiam causari aliqua dispositio que

---

(1) *I Sent.*, dis. XLV, D. (2) *II Sent.*, q. XVIII, X.

sufficeret ad hoc quod iste effectus produceretur a Socrate, tunc iste effectus non requireret essentialiter solem, nec esset ordo essentialis inter Socratem et solem causando effectum istum. Istud patet per oppositum in causis accidentaliter ordinatis, ubi prior non necessario requiritur ad hoc quod posterior agat, sicut pater Socratis non requiritur ad hoc quod Socrates producat filium. Patet igitur secundum quid (?), quia effectus talis non potest esse a causa particulari sine universali et tamen consimilis potest esse ab universali sine ista particulari, puta causa ; ideo causa universalis non sic dependet in causando a particulari sicut e converso ; et hoc est eas ordinari essentialiter.

Contra tertium dico quod causa universalior est perfectior et nobilior in causalitate et hoc probo sicut prius, quia impossibile est quod posterior dependeat modo dicto a priori et non e converso quin prior nobiliori modo ac independentiori causet, potest enim multos effectus producere sine ista causa particulari et non sic e converso.

Quartum etiam non est ; quia aut talis effectus requirit necessario causari ab omnibus causis illis et tunc necessario oportet omnes concurrere, quod est propositum ; aut non necessario ab aliqua earum et tunc illa non est essentialis causa huius quia, dummodo sint cause essentiales hujus, non video quod possit causari nisi ab omnibus simul.

Contra quintum cum dicitur album per se edificat.....

Contra illud quod dicunt sexto [non] video quod aliter probatur primum per conservationem quam per productionem, nam si ponatur processus in infinitum in causis accidentaliter ordinatis ita salvabo quod quodlibet conservetur a causis corruptibilibus, puta ab aere et ceteris huiusmodi, sicut quod producitur a talibus, nec ponam quod requirat omnes causas conservantes permanentes vel etiam aliquod unum, plus quam tu diceres de producentibus.

Respondeo generaliter et primo distinguo de ratione naturali evidente quia aut est sermo de tali ratione que convinceret evidenter omnem adversarium, et per talem rationem concedo quod non potest probari primitas primi in universo ; aut de tali que esset evidentior quacumque solutione per quam solveretur, et per talem rationem dico quod potest persuaderi. Tales rationes ad hoc ponit unus doctor quarum unam communissimam accipio et declaro. Accipio totam multitudinem omnium que sunt in universo quorum quodlibet presupponit prius se et arguo sic ; tota ista multitudo presupponit aliud prius, et illud aut est primum et habeo propositum ; aut non, et tunc, contra positum, est pars illius multitudinis. Antecedens patet quia quelibet pars multitudinis accepte habet prius se, igitur et tota multitudo.

Chatton poursuit son exposé en soulevant cinq objections analogues à celles que l'on retrouve dans le manuscrit 15886, mais formulées en termes bien différents et rangées dans un ordre différent. En outre, tandis que dans le manuscrit 15886 Chatton réfute les deux premières et renvoie à plus tard l'examen des trois autres : *Ad tres alias instantias patet suis locis* (1), dans le manuscrit 15887, c'est toute la discussion qui est remise

(1) Fol. 82 b.

à un autre endroit : *Ad istas instancias dicetur locis suis* (1). Enfin dans le manuscrit 15887, Chatton réfute les raisons par lesquelles Ockham combat la théorie scotiste de la causalité ; à ce développement qui occupe 23 lignes de texte peu de chose correspond dans le manuscrit 15886.

Cet exemple, choisi entre une multitude d'autres, suffit à montrer combien les deux rédactions diffèrent profondément l'une de l'autre.

L. Baudry.

(1) Fol. 10 c.

# NOTES EN MARGE D'UN TEXTE DE RICHARD DE SAINT-VICTOR

(« **De Trinitate** », **Lib. III, cap.** 2 ; *P.L.*, t. 196, c. 916C-917B).

---

De toute évidence, le *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor a dans le second chapitre du troisième livre une de ses articulations essentielles. L'auteur lui-même en a conscience de la façon la plus nette, et, il faut l'ajouter, la plus émouvante. Les deux premiers livres ont été consacrés à la démonstration de l'unité divine et de ses propriétés. Il aborde maintenant la démonstration de la pluralité des personnes. Il est poussé à le faire par l'ardente ferveur de son âme que ne découragent pas les difficultés de l'entreprise. Il sait qu'elles l'exposent, en cas d'échec, à la raillerie. Mais cette éventualité ne l'arrête pas. Il cherche la face de son Seigneur. Même si comme l'épouse du Cantique il doit être réduit à dire : je l'ai cherché et je ne l'ai pas trouvé, je l'ai appelé, il ne m'a pas répondu, il se réjouira d'avoir couru, d'avoir peiné et finalement de défaillir, peut-être, à la tâche. A cette haute ambition spirituelle, voici qu'un souvenir biblique vient apporter, en même temps que son appui, une note délicate de modestie. Dieu qui a donné de parler à l'ânesse de Balaam, lui donnera bien à lui aussi de dire quelque chose. Au lieu de le retarder, comme elle fit jadis pour celui qui la montait, elle le presse et le pousse d'avancer. Avec tout le soin dont il est capable, il va donc entreprendre la démonstration annoncée.

Par quel biais s'amorce-t-elle ? On sait que la démonstration de la Trinité, dans le traité de Richard, s'opère en deux temps : au premier temps, il démontre qu'il doit nécessairement y avoir en Dieu une pluralité de personnes ; au second temps seulement il montre que cette pluralité, qui pourrait n'être à la rigueur qu'une dualité, doit s'achever en véritable trinité. Et cette démonstration préalable en quelque sorte d'une pluralité de personnes en Dieu est entreprise elle-même à un triple chef : celui de la plénitude de bonté, de la plénitude de félicité et de la plénitude de gloire. Le chapitre second du livre III ouvre la série en tentant cette démonstration à partir de la plénitude de bonté. Rappelons-en le titre, la « rubrique », qui

lui a été très probablement donnée par Richard lui-même : elle souligne opportunément que la plénitude de bonté n'a ici le rôle démonstratif qu'on veut lui attribuer qu'en raison de la nature propre de la charité :

Quomodo ex charitatis proprietate plenitudo bonitatis convincit quod in vera divinitate personarum pluralitas deesse non possit (1).

Il conviendrait, pour mettre sous les yeux du lecteur le texte intégral du chapitre ainsi intitulé, de se référer à une édition critique. En ce qui concerne le *De Trinitate* de Richard, une telle édition nous fait cruellement défaut. L'édition de Migne, qui reproduit celle de Jean de Toulouse, est — on pourra aisément s'en convaindre à propos de ce seul chapitre — singulièrement sujette à caution. A défaut de texte critique on trouvera ci-dessous un texte amélioré par collationnement avec un des manuscrits du *De Trinitate* de la Bibliothèque Nationale (Ancien Fond 2591) (2). Le texte du chapitre sur lequel porte cette étude s'y lit fol. 18recto b et fol. 18 verso a. D'une manière générale, on trouvera en note, lorsqu'il y a variante, les leçons de Migne : on se rendra compte de l'importance doctrinale que peut présenter telle ou telle de ces variantes. — Cet essai d'amélioration ne pouvant prétendre se présenter avec la rigueur exigée pour l'établissement scientifique d'un texte, l'orthographe et les signes de ponctuation modernes seront conservés. Il est cependant un mot, qui reviendra souvent dans cette étude, pour lequel l'orthographe moderne est vraiment intolérable ; toutes les fois qu'il ne s'agira pas d'une citation faite d'après une édition moderne, j'écrirai *caritas*, et non *charitas*. — Voici le texte :

Didicimus (3) ex superioribus quod in illo summo bono universaliterque perfecto sit totius bonitatis plenitudo atque perfectio. Ubi autem totius bonitatis plenitudo est, vera et summa caritas deesse non potest. Nihil enim caritate

---

(1) *P.L.*, t. 196, c. 916 C.

(2) De provenance italienne ou avignonnaise du milieu du XIVe siècle. Je dois ces indications à une communication verbale de M. le chanoine Leroquais. Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de ma vive gratitude. On trouvera une très brève description de ce manuscrit dans Ph. LAUER, *Catalogue général des manuscrits latins*, t. II (1940), p. 535 : « Écriture et décoration italiennes ». D'une manière générale la valeur des leçons de ce manuscrit m'a été confirmée, pour le début du *De Trinitate*, par les collationnements partiels opérés à la Nationale sur les Mss. Anciens fonds 2178 et 3156, Nouvelles acquisitions 15730, et sur l'excellent mss. 769 de la Mazarine. — Que M. l'abbé André Combes, qui a attiré mon attention sur l'importance, en ce qui concerne Richard de Saint-Victor, du problème textuel, et guidé mes premiers pas dans la voie délicate du recours aux manuscrits, veuille bien accepter aussi l'expression de ma profonde reconnaissance.

(3) C'est ici la leçon de Migne, *difficilior*, qui semble préférable. 2591 écrit : *dicimus*, cas évident et classique d'haplographie. Dans l'impossibilité où j'étais de le faire moi-même, M. l'abbé André Combes a bien voulu interroger la tradition manuscrite sur la

melius, nihil caritate perfectius. Nullus autem pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur proprie caritatem habere. Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat. Ubi ergo pluralitas personarum deest, caritas omnino ese non potest. Sed dicis fortassis etsi sola una persona in illa vera divinitate esset, nihilominus tamen erga creaturam suam caritatem quidem et habere posset, imo et haberet, sed summam certe caritatem erga creatam personam habere non posset. Inordinata enim caritas esset, si summe diligeret qui summe diligendus non esset (1). Est autem impossibile in illa summe sapienti (2) bonitate caritatem inordinatam esse. Persona igitur divina summam caritatem habere non potuit erga personam quae summa dilectione digna non fuit. Ut autem caritas summa et summe perfecta sit, oportet ut sit tanta qua(3) non possit esse major, oportet ut sit talis qua (4) non possit esse melior. Quandiu autem quis nullum alium quantum (5) seipsum diligit, ille quem erga se habet privatus amor convincit, quod summum caritatis gradum necdum apprehendit. Sed persona divina profecto non haberet

---

valeur de la leçon adoptée. Les Mss. Nouv. acquisitions lat. 15660, f. 53 r°b, - 15730, f. 10 v°b, - 15734, f. 70 v°b portent tous, conformément au texte imprimé, *didicimus* ; 15729, f. 75v°b écrit *didiscimus*. — Une exception, que me signalent d'anciennes notes recueillies jadis pour un travail critique : le Ms. Ancien fond 3156, f° 73 v° écrit : *si dicimus*. Je conjecture qu'il s'agit d'une inadvertance de copiste écrivant sous la dictée. Contrairement à 2591 et à la plupart des Mss. qui donnent la table des titres de chapitre (*capitula*, ou mieux, *rubricae capitulorum*) au début de chaque livre, 3156 les transcrit avant chaque chapitre (comme nos éditions imprimées, qui, bien à tort, ont supprimé la table initiale, en tête de chaque livre). Le copiste avait encore dans l'oreille la dernière syllabe du titre *-sit* lorsqu'il a commencé à écrire le premier mot du chapitre. La structure de ce mot lui imposait le redoublement de la même syllabe (*didi*cimus). Est-il invraisemblable de supposer que son erreur de transcription provienne d'un transfert de cette structure au profit de la syllabe qui était encore présente à sa mémoire immédiate, et qu'ainsi il aurait, à tort, redoublée partiellement? Ajoutons, à l'excuse du copiste et à l'avantage de notre hypothèse, que la syllabe suivante du premier mot du chapitre *-ci*, phonétiquement à peu près identique à la dernière du titre, pouvait être pour lui une cause supplémentaire de confusion, sorte de *vis à tergo* agissant dans le même sens que la cause initiale, *vis ab ante*, de ce décalage. Est-il besoin de dire que ce décalage sensoriel a été immédiatement interprété, qu'une discrimination intellectuelle est aussitôt intervenue qui a distingué les deux mots *si* et *dicimus*? — Que ne connaissons-nous mieux la généalogie des différents Mss. du *De Trinitate*! Peut-être la leçon de 2591, *dicimus*, dans laquelle nous étions tentés de voir un cas d'haplographie purement accidentelle, nous apparaîtrait-elle alors comme une correction réfléchie et intelligente, effectuée sur un Ms. de la famille de 3156, ayant pour but de faire disparaître un *si*, conjonction conditionnelle, parfaitement injustifié en pareille situation.

(1) Migne omet purement et simplement ce membre de phrase conditionnel : *si summe diligeret qui summe diligendus non esset*. Le texte de ce membre de phrase pose un petit problème d'interprétation que l'on trouvera étudié dans l'appendice I : *Le problème de* DILIGERET.

(2) Migne : *summae sapientiae*.

(3) Migne : *quae*.

(4) Migne : *quae*.

(5) Migne : *quam*.

quem (1) ut seipsam digne diligeret, si condignam personam omnino non haberet. Divinae autem personae condigna non esset persona quae Deus non esset. Ut ergo in illa vera divinitate plenitudo caritatis possit locum habere, oportuit aliquam divinam personam personae condignae, et, eo ipso, divinae (2), consortio non carere. Vide ergo quam de facili ratio convincit, quod in vera divinitate pluralitas personarum deesse non possit. Certe solus Deus summe bonus est. Solus ergo Deus summe diligendus est. Summam ergo dilectionem divina persona exhibere non posset personae quae divinitate careret. Plenitudo autem divinitatis non potuit esse sine plenitudine bonitatis. Bonitatis vera plenitudo non potuit esse sine caritatis plenitudine, nec caritatis plenitudo sine divinarum personarum pluralitate.

Marquons, en suivant ce texte limpide, les étapes essentielles du raisonnement. Il a été établi au cours de développements antérieurs que Dieu est le bien souverain et absolument parfait. Ceci implique équivalemment qu'il possède la plénitude et la perfection de toute bonté (3). Mais la plénitude de la bonté ne peut exister sans une vraie et souveraine charité : rien en effet, n'est meilleur, rien n'est plus parfait que la charité. Or, à parler proprement, personne n'est dit posséder la charité en raison de l'amour qu'il se porte à lui-même : il faut que l'amour tende vers un autre pour qu'il puisse être dit charité. Mais ici, une objection se présente : à supposer qu'il n'y eût qu'une seule personne en Dieu, elle pourrait néanmoins envers sa créature exercer la charité et de fait, elle l'exercerait. Mais, à coup sûr, elle ne pourrait avoir envers une personne créée une charité souveraine : sa charité en effet ne serait point ordonnée si elle aimait souverainement une personne qui ne fût point souverainement aimable. Or, il est impossible que dans cette bonté souverainement sage la charité ne soit point ordonnée. Par suite, une personne divine ne peut avoir une souveraine charité envers une personne qui ne soit point digne de cette souveraine dilection. Pour que la charité soit souveraine et souverainement parfaite, il faut, au double point de vue de l'intensité et de la qualité, qu'elle soit si grande qu'aucune autre ne puisse l'être davantage, de telle nature qu'aucune autre ne puisse être meilleure. Or, aussi longtemps, que quelqu'un n'aime une autre personne autant que soi, l'amour privé qu'il se porte à lui-même prouve qu'il n'a pas encore atteint le degré suprême de la charité. Mais une personne divine n'aurait assurément personne à aimer comme soi-même, si elle n'avait à aimer une personne d'une dignité proportionnée. Or, une personne

(1) Migne : *quam.*

(2) Migne : *divino,* — d'où une ponctuation défectueuse : *et eo ipso divino consortio non carere.*

(3) Cf. *De Trinitate,* Lib. II, cap. 16. *P.L.*, t. 196, c. 910 B.

qui ne serait pas Dieu ne serait pas d'une dignité proportionnée à celle d'une personne divine. Par suite, pour que, dans la divinité véritable, il y ait place pour la plénitude de la charité, il faut qu'à une personne divine ne fasse point défaut la société d'une personne d'une dignité proportionnée à la sienne, et, par là, divine elle-même. — Après avoir constaté avec quelle facilité la raison prouve ainsi qu'il doit y avoir en Dieu une pluralité de personnes, Richard résume son argumentation : seul Dieu est souverainement bon, par suite, seul Dieu est souverainement aimable. Par conséquent une personne divine ne pourrait témoigner une dilection souveraine à une personne à qui manquerait la divinité. La plénitude de la divinité exige la plénitude de la bonté, — la plénitude de bonté, celle de la charité, et la plénitude de la charité une pluralité de personnes.

Tout cela est d'une belle venue. La continuité déductive qu'avec une incontestable maîtrise Richard donne ici à son argumentation, ne doit pas cependant nous dissimuler la complexité des mouvements spirituels et des thèmes mis en œuvre par la spontanéité vivante de sa pensée. Au risque de paraître la tuer par la sécheresse de l'analyse, il nous faut les détailler.

Le premier thème est celui du souverain bien et de la souveraine perfection. A dessein, nous ne séparons point l'une de l'autre la référence augustinienne et la référence anselmienne que, prise en elle-même, chacune de ces expressions semblerait devoir appeler ; Richard synthétise les deux points de vue dans une formule qui lui est familière : *in illo summo bono universaliterque perfecto*, redoublement qui loin d'être une redondance inutile, souligne ce qui fait le ressort et l'élan de sa dialectique : le souverain bien, qui n'est tel que par la plénitude et la perfection de la bonté, appelle, pour le déterminer dans sa ligne même tout ce qu'il y a de meilleur et de plus parfait. C'est à ce titre qu'il inclut la plénitude de la charité.

Saluons ici la rencontre significative de l'intuition de la perfection de Dieu et de celle de l'excellence de la charité. Le P. Éthier dans sa monographie récente sur le *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor, a signalé dans l'une le principal chef de preuve de tout le traité (1). M. Paul Vignaux a vu dans l'autre la valeur à réaliser pour retrouver l'inspiration qui anime toute sa dialectique : « Pour que ne paraisse pas vide une dialectique si vivante pour son inventeur, il faut réaliser d'abord une *valeur* : l'excel-

---

(1) A. M. Ethier, O.P., *Le « De Trinitate » de Richard de Saint-Victor*, Paris, Vrin, 1939. — « Nous reviendrons plus loin sur cette intuition de la perfection de Dieu, principal chef de preuve de tout le traité ». p.23, n. 4. — Cf. p. 34 : « L'intuition métaphysique fondamentale qui le dirige dans cette argumentation est celle d'une existence tellement bonne qu'on ne doit rien lui refuser de ce qui peut être conçu comme étant le plus parfait ».

lence de la charité se présente à Richard comme une donnée naturelle, de conscience, d'expérience intérieure » (1). Assurément. Il est trop clair que c'est aussi, au premier chef, une donnée de la tradition chrétienne.

Au second thème, celui de l'altruisme de la charité, il est possible aussi de trouver une origine traditionnelle. Comme le suggère une note du P. Éthier (2), il semble bien difficile de ne pas admettre que Richard ait ici sa source dans saint Grégoire le Grand. Dans une homélie fameuse sur Saint-Luc, saint Grégoire explique pouquoi le Seigneur a envoyé ses disciples prêcher deux à deux : c'est parce qu'il y a deux préceptes de la charité, celui de l'amour de Dieu et celui de l'amour du prochain. Dualité des préceptes à laquelle correspond la dualité des personnes nécessaire pour permettre à l'amour du prochain de s'exercer :

Duo sunt praecepta caritatis, Dei videlicet amor et proximi, et minus quam inter duos caritas haberi non potest. Nemo enim proprie ad semetipsum habere caritatem potest, sed dilectio in alterum tendit ut caritas esse possit (3).

Il est trop rare qu'on puisse signaler une coïncidence presque littérale entre Richard et un de ses devanciers, pour que, lorsque le cas se présente, on ne s'attache pas à la relever avec soin. En caractérisant plus nettement que saint Grégoire l'égoïsme éliminé par l'orientation altruiste de la charité (l'amour exclusif de soi est qualifié, en termes auxquels la mystique cistercienne avait sans doute contribué à donner tout leur relief, de *proprius* et de *privatus*), Richard emprunte à saint Grégoire l'adverbe *proprie* lui-même qui indique bien qu'il s'agit ici d'une caractéristique essentielle de lacharité. L'altruisme est bien cette *caritatis proprietas* annoncée par le titre du chapitre. Négligeons la substitution d'*amor* à *dilectio*, qui atteste seulement la liberté, bien connue par ailleurs, avec laquelle Richard emploie ces deux termes l'un pour l'autre. On ne peut qu'être frappé de la manière dont les deux textes se recouvrent :

Nullus autem pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur proprie caritatem habere. Oportet itaque ut amor in alterum tendat ut caritas esse queat (4).

---

(1) Paul Vignaux, *La Pensée au Moyen Age*, Paris, Armand Colin, 1938, p. 60.

(2) A. M. Ethier, O.P., *Le « De Trinitate » de Richard de Saint-Victor*, p. 91, n. 2.

(3) *Hom.* 17 *in Evang.*, P.L., t. 76, c. 1139A.

(4) Il est possible que le goût bien connu de Richard pour les assonances ne soit pas étranger à la substitution de *queat* à *possit* : « Oportet itaque ut amor in alterum tend*at* ut caritas esse que*at* ». Le subjonctif introduit par *oportet* rendait au surplus cette substitution nécessaire pour conserver l'assonance qui se trouvait déjà dans le texte de saint Grégoire : « Sed dilectio in alterum tend*it* ut caritas esse poss*it* ». Détail minuscule dont

Soulignons cependant l'*oportet* de Richard qui donne à la remarque de saint Grégoire une valeur de raison nécessaire.

Ainsi définie par un altruisme désintéressé, la charité au-dessus de laquelle il n'y a rien de meilleur et de plus parfait, a donc nécessairement sa place en Dieu. Envers qui cet altruisme va-t-il s'exercer? Ici encore la dialectique du parfait a ses exigences, à la seconde puissance, si l'on ose ainsi parler. Elle avait exigé que la charité soit intégrée à la perfection du souverain bien. Elle exige concurremment que cette charité soit une vraie et suprême charité, *vera et summa caritas*, ou encore, comme Richard le dira lui-même quelques lignes plus loin, de manière tout à fait explicite, une charité souveraine et souverainement parfaite, *summa et summe perfecta* : on retrouve ici, plus expressément même qu'en ce qui concerne le Souverain bien, le rythme réduplicatif, caractéristique de la manière de Richard, par lequel une notion ainsi portée à son degré suprême, au lieu de se fermer sur elle-même, s'ouvre à une perfection sans limites : la charité suprême devra être si grande qu'aucune autre ne puisse l'être davantage, de telle nature qu'aucune autre ne puisse être meilleure :

Ut autem caritas summa et summe perfecta sit, oportet ut sit tanta qua non possit esse major, oportet ut sit talis qua non possit esse melior.

D'un mot Richard exclut l'hypothèse que cette charité souveraine et souverainement parfaite puisse avoir un objet qui ne soit pas souverainement aimable :

Inordinata enim esset caritas, si summe diligeret qui summe diligendus non esset.

S'il en était ainsi, elle ne serait pas ordonnée. Le mode irréel auquel protase et apodose sont énoncées témoigne qu'il s'agit là d'une impossibilité. C'est bien en effet le cas : il est impossible qu'en Dieu qui est la bonté souverainement sage, la charité ne soit pas ordonnée :

Est autem impossibile in illa summe sapienti bonitate caritatem inordinatam esse.

Le raisonnement de Richard est ici à un tournant décisif : ayant posé en Dieu une charité qui est altruisme, il s'agit de répondre à l'objection qui se présente à l'esprit de son lecteur : par un procédé fréquent, évocateur d'une atmosphère spirituelle, il l'imagine tout près de lui, interrompant son exposé, à la manière d'un auditeur familier de son enseignement : *Sed dicis fortassis*... Cette objection, c'est que, même au cas où il n'y aurait

---

l'intérêt serait de nous faire saisir chez Richard de Saint-Victor un procédé littéraire en passe de devenir par sa fréquence même, mécanisme inconscient.

dans la divinité véritable qu'une seule personne cette charité altruiste aurait encore lieu de s'exercer, vis-à-vis de sa créature. A celà Richard répond qu'en ce cas, il pourrait certes y avoir en Dieu de la charité, qu'en fait même il y en aurait, mais que la charité ainsi témoignée par Dieu à sa créature, ne saurait être la charité à son souverain degré de perfection, *summa*. S'il en était ainsi, il y aurait un désordre de la charité, ce qu'exclut évidemment la considération de la souveraine sagesse qui est en Dieu.

L'ordre qui est essentiel à la perfection de la charité, est ici un ordre de valeur et il trouve son expression rigoureuse dans le membre de phrase malencontreusement omis par l'édition de Migne :

Si summe diligeret qui summe diligendus non esset.

Il exige qu'il y ait proportion entre la charité à son degré suprême et la souveraine amabilité de son objet : pour que la charité soit ordonnée, il faut que la personne qui est l'objet de la souveraine dilection en soit digne, en étant souverainement aimable, et, par suite, en étant divine elle-même. Ainsi, la pluralité, à tout le moins la dualité de personnes, exigée par la position en Dieu d'une charité altruiste, sera une pluralité de personnes divines.

Nos habitudes d'esprit intellectualistes, telles qu'elles se sont développées au cours des siècles de spéculation théologique et philosophique qui nous séparent de Richard de Saint-Victor, pourraient aisément nous faire croire que nous sommes ici en présence d'un raisonnement à priori. Nous sommes tellement habitués à concevoir qu'en Dieu la perfection de l'intelligence et la perfection de l'amour vont nécessairement de pair qu'il nous faut un effort pour imaginer que le raisonnement de Richard puisse être ici autre chose qu'une déduction : l'idée d'une rationalité interne de la charité divine, telle que Richard l'exprime par l'ordre qui préside à ses manifestations, serait incluse dans sa notion même. Il ne ferait au terme de son raisonnement que retrouver ce qu'il a mis au principe, en introduisant en Dieu la perfection même de l'amour. Et certes, il est tout à fait légitime au philosophe ou au théologien de s'élever, par ses spéculations systématiques, à ce point de vue, et de s'y tenir. La tâche propre de l'historien, plus modeste, en face d'un enchaînement de notions comme celui que présente le raisonnement de Richard de Saint-Victor, est de chercher dans la mesure du possible, à le comprendre comme il l'a compris lui-même, ou comme il pouvait être compris par l'auditeur familier évoqué tout à l'heure dans son rôle d'objectant.

De ce point de vue, il semble bien que le raisonnement de Richard fasse, ici encore, intervenir une donnée traditionnelle, dont la présence latente a pu demeurer inaperçue des critiques et des historiens, en raison peut-

être de la forme négative qu'elle prend dans son exposé, alors qu'elle était au contraire, croyons-nous, immédiatement perceptible pour un lecteur du XII^e siècle, fût-il du nombre de ces *simpliciores* auxquels Richard s'adresse comme on sait, le plus souvent, avec une prédilection visible. Cette donnée commune était celle de la *caritas ordinata* et c'est à l'idéal traditionnel qu'elle exprimait que Richard se référait lorsqu'il excluait, comme nous l'avons noté, qu'il puisse y voir en Dieu un désordre de la charité, *inordinata caritas*.

Aussi bien, la notion de *caritas ordinata* se présentait-elle au XII^e siècle, comme du reste pendant tout le Moyen Age, avec l'autorité la plus haute qui pût s'attacher à un objet de pensée puisqu'il s'agissait d'une donnée même de la Révélation, qui avait sa source dans l'Écriture. C'est en effet, à l'exégèse d'un demi-verset fameux du cantique : *Ordinavit in me caritatem* (*Cant.* II, 4 b) que se rattachait de façon immédiate, dans les mots eux-mêmes, la notion de charité ordonnée. Elle exprimait, hors du temps, dépouillée de toute note personnelle et subjective, le résultat de l'action mystérieuse par laquelle l'Époux, après avoir introduit l'épouse dans le cellier à vin (*Introduxit me in cellam vinariam*), avait ordonné en elle la charité. Procéder à cette sorte d'abstraction immédiate sur le texte sacré, ce n'était en aucune manière en dépasser les données.

Il ne saurait entrer dans le cadre de cette étude de traiter le problème critique, totalement étranger à l'horizon intellectuel de Richard de Saint-Victor que, pris en lui-même, pose le texte de la Vulgate : *Ordinavit in me caritatem* (1). Ce qu'il importe par contre de noter, c'est que l'interprétation

(1) Il est d'ailleurs assez aisé de rendre compte du texte de la Vulgate. La lecture qu'il suppose : וְדָגַל צָלַי אַהֲבָא ne diffère au point de vue consonantique, que par la chute d'un ו du texte massorétique actuel : וְדִגְלוֹ עָלַי אַהֲבָא. Au lieu de l'état construit de דֶּגֶל avec suffixe de la 3^e personne sing., la traduction de la Vulgate suppose la lecture דָּגַל, 3^e personne sing. du parfait Qal d'un verbe דָּגַל, dénominatif de דֶּגֶל. C'est à ce verbe que se rattacheraient les formes attestées, 1^e pers. plur. futur Qal נִדְגֹּל (Ps. XX, 6), et participe pluriel Nifal נִדְגָּלוֹת (Cant. VI, 4). L'omission du ו n'est en tout cas certainement pas primitive, car la traduction des LXX, *τάξατε ἐπ' ἐμέ ἀγάπην*, *ordinate in me caritatem*, suppose au point de vue consonantique, un texte identique au texte actuel. En plaçant différemment le point voyelle du ו, on obtient la lecture supposée par la traduction des LXX דִּגְלוּ 2^e pers. plur. impératif du même דַּגֵּל dénominatif de דֶּגֶל.

Le processus philologique qui a permis l'interprétation traditionnelle est dès lors assez facile à reconstituer. Étant donnée la signification, bien attestée, de דֶּגֶל, éten-

de ce demi-verset dans un sens intellectualiste, (que ne suggère en rien, est-il besoin de le dire, la traduction littérale de l'hébreu massorétique : « Son étendard sur moi c'est l'amour »), peut se réclamer d'une tradition qui remonte à Origène. Par l'intermédiaire des traductions de Saint Jérôme et de Rufin, de saint Jérôme lui-même, de l'attribution à Saint Ambroise d'un texte tronqué d'Origène qui figure dans la Glose ordinaire et qu'utilise Pierre Lombard, elle devait s'imposer à tout l'Occident chrétien. Sur un plan différent et plus profond, deux textes surtout de saint Augustin, dans le *De Doctrina christiana* et le *De Civitate Dei*, devaient agir dans le même sens. Saint Grégoire le Grand, Bède le Vénérable s'insèrent dans cette tradition. On peut la suivre, au XII[e] siècle, chez Rupert de Deutz, Abélard, Pierre Lombard, Saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry et Hugues de Saint-Victor. — Très tôt d'ailleurs la notion de charité ordonnée devait se dégager du lien qui l'unissait à l'exégèse du texte du Cantique, et devenir susceptible d'un traitement indépendant : dès Origène, qui semble bien avoir en tout celà un rôle créateur, ce processus est achevé. Dès lors, elle devenait une donnée commune dont l'emploi n'était lié à aucun texte déterminé, sur laquelle devait se faire de lui-même l'accord des esprits. Il est intéressant de signaler son usage dans la littérature épistolaire, pour exprimer de délicates préoccupations d'amitié : on peut le noter dans une lettre de Paula et d'Eustochium à Marcella, avec, il est vrai, une référence au Cantique; et, indépendamment de toute référence, dans une lettre de Saint Bernard à Guillaume de Saint-Thierry. — On voudra bien excuser le caractère cursif et lacunaire de ces indications dont il sera peut-

---

dard, signe militaire de raliement, celle de son dénominatif sera : lever les étendards, et par suite, rallier les troupes pour les mettre en ordre de bataille. C'est incontestablement, avec ce sens technique que le traducteur de la Vulgate l'a rendu par *ordinavit* (cf. la traduction qu'il donne de נִדְגָּלוֹת (*Cant.* VI, 4) : *sicut castrorum acies ordinata*). De même en grec, où la même opération est rendue, conformément à la meilleure tradition classique, par le verbe *τάττω* (dont le sens militaire est encore perceptible dans notre français « tactique »). Il en est tout cas assez curieux de noter que, dès Origène, le souvenir du sens primitif de ce verbe dans la traduction de notre demi-verset, semble être complètement perdu : toute action de disposer, de ranger des éléments divers dans un ordre déterminé, étant, surtout pour un Grec, œuvre de l'intelligence, c'est cette opération intellectuelle qui seule donnera à ce terme sa valeur, dans un texte où il est en relation abrupte avec une notion d'ordre moral comme l'amour ou la charité. Il en est ainsi en latin, où *ordinavit*, aussi bien qu'*ordinate*, étaient immédiatement évocateurs de toutes les données intellectuelles, multiples et impressionnantes, de l'*ordo*. Ce seraient donc les résonances intellectualistes des termes grec et latin, employés d'abord pour la traduction littérale d'un mot de la langue militaire, qui auraient permis la découverte, dans notre demi-verset du Cantique, de l'ordre de la charité.

être un jour possible de donner une justification technique plus développée. Il serait souhaitable en tout cas qu'un travailleur fût tenté par l'entreprise et saisît ce fil conducteur pour apporter d'utiles précisions sur une donnée fondamentale du problème de l'amour au Moyen Age où la pénétration de l'amour par l'intelligence ou, du moins, le problème posé par leur rapprochement apparaissent en plein relief, commandés comme ils le sont par le texte sacré lui-même (1).

---

(1) La pensée de rendre service à ce travailleur éventuel est-elle une excuse suffisante pour procéder à un inélégant déballage de références, qui, au surplus, ne prétend être ni complet ni méthodique? Les indications qu'on trouvera ci-dessous ne sont pas le fruit d'une enquête exhaustive, même en ce qui concerne les commentateurs du Cantique, qu'il eût pourtant été de bonne méthode d'interroger les premiers. D'autre part, elles recouvrent les données les plus différentes : tel des textes cités ne l'est que pour un mot susceptible d'apporter une précision philologique ou de manifester la continuité d'une tradition ; tel autre offre une élaboration doctrinale originale qui mérite d'être étudiée pour elle-même. Au surplus, deux références sont ici de seconde main. Les références à l'*Epitome Theologiae christianae* et à l'*Expositio in Cantica* de Guillaume de Saint-Thierry sont dues toutes deux à l'ouvrage du P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du Problème de l'amour au moyen âge*, p. 71-72. Telles quelles cependant, ces indications, outre qu'elles fournissent la justification du rapide conspectus donné ci-dessus, jalonnent une piste le long de laquelle il est, après tout, possible que s'écrive un jour l'histoire complète de la charité ordonnée. On en trouvera les premiers éléments dans : ORIGÈNE, *Homiliae duae in Canticum Canticorum*, interprete divo Hieronymo, II, 8, Vers. 4 et 5 ; P.G., t. 13, c. 53A-59D. *In Canticum canticorum. Prologus*, interprete Rufino ; P.G., t. 13, c. 71A-B, *In Canticum Canticorum Libri IV*, interprete Rufino, Lib. III, vers. 4 ; P.G., t. 13, c. 155D-160 B. — *In Lucam Homilia XXV* ; P.G., t. 13, c. 1865A-1868B. — SAINT JÉRÔME, *In Ezechielem*, Lib. XIII, cap. 44, v. 25 ; P.L., t. 25, c. 442 B-C. *In Zachariam*, cap. 14, v. 10 ; P.L., t. 25, c. 1532C-D. *In Matthaeum*, Lib. I, cap. X, v. 37 ; P.L., t. 26, c. 70A-B. *Epistola XLVI* (Paula et Eustochium Marcellae ut commigret Bethleem) ; P.L., t. 22, c. 483, et 484-485. — SAINT AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, Lib. I, cap. 27 ; P.L., t. 34, c. 29-30. *De Civitate Dei*, Lib. XV, cap. 22 ; P.L., t. 41, c. 467-468. SERMO *C*, cap. I et II ; P. L., t. 38, c. 603-604. — *Expositio in Cantica Canticorum*, imprimée dans les œuvres de CASSIODORE ; P.L., t. 70, 1062D-1063A. — SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, *Super Cantica Canticorum expositio*, cap. II, 5 ; P. L., t. 79, 495D-496A. — PSEUDO-W. STRABON, *Glossa ordinaria*, Lib. Cantic. Canticorum, P.L., t. 113, c. 1137 A-C. — BEDE LE VÉNÉRABLE, *In Cantica Canticorum allegorica expositio*, Lib. II, 2, 7 ; P.L., t. 91, 1104A-1105B. — RUPERT DE DEUTZ, *Comment. in Cantica Canticorum*, Lib. II, P.L., t. 168, 861B-862A. — *Comment. in Joannem*, Lib. XI, P.L., t. 169, 721A-722C. — EPITOME THEOLOGIAE CHRISTIANAE, jadis attribué à Abélard, cap. 32, P.L., t. 169, c. 1749. — PIERRE LOMBARD, *Lib. III Sententiarum*, Dist. XXIX, P.L., t. 192, c. 816-818. — GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Expositio in Cantic.*, P.L., t. 180, c. 518-519. — SAINT BERNARD, *In Cantica Canticorum, sermo XLIX*, P.L., t. 183, c. 1018B-1020C. — *Sermo L*, ibid., c. 1020C-1025A. — *Epistola LXXXV* ad Guillelmum Abb. S. Theodorici, 2, 3, 4, P.L., t. 182, c. 208A-210A. — HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Substantia dilectionis*, P.L., t. 176, c. 15A-18B. — Il conviendra aussi de se reporter à CORNELIUS A LAPIDE

Le contenu de cette donnée traditionnelle avait été défini avec toute la précision désirable par Origène et par Saint Augustin. De quelque manière qu'on tente de l'expliquer historiquement, et quelques chances de succès que puissent avoir les efforts pour rattacher l'un à l'autre ces deux textes par un lien de dépendance, on constate sur ce point entre le Commentaire sur le Cantique d'Origène et le *De Doctrina Christiana* un accord suggestif. Dans le Commentaire sur le Cantique, dont il nous reste quatre livres dans la version de Rufin, Origène constate que chez beaucoup d'hommes la charité n'est pas ordonnée. Il définit ainsi ce désordre :

Dicitur autem contra ordinem esse in aliquo caritas, cum aut id diligit quod non debet, aut quod debet diligit, sed plus justo aut minus justo. In isto ergo inordinata esse caritas dicitur (1).

Sous une forme positive, en cherchant à définir non pas ce qu'est la *caritas inordinata*, mais l'*ordinata dilectio*, qu'il considère comme la conséquence de la saine estimation des choses nécessaire à une vie juste et sainte, avec une complication numérique due à l'introduction de l'idée d'égalité qui l'amène à détailler en une division tripartite, recouvrant en réalité une quintuplicité d'hypothèses, le cas où la charité pêche par excès

---

*Commentaria in Scripturam sacram*, Paris, Vivès, 1866, T. VII, *In Canticum Canticorum*, cap. II, pp. 558-561, où se trouvent rassemblées utilement de nombreuses données traditionnelles. — Le P. Rousselot (*Pour l'histoire du Problème de l'amour au Moyen Age*, pp. 69-72) a touché un aspect du problème en fonction de la thèse qui lui est propre. — On trouvera dans l'appendice II quelques suppléments d'information sur l'histoire de la charité ordonnée.

(1) Origène, *In Canticum Canticorum*, Liber III, P.G., t. 13, c. 156A. Il est intéressant de noter que le développement sur la charité ordonnée qui s'amorce ici est précédé dans le texte d'Origène d'une affirmation de portée générale sur la place nécessaire que l'amour tient dans l'âme humaine, accompagnée d'une référence aux indications déjà données à ce sujet dans le Prologue : « Omnes homines amant sine dubio aliquid, et nullus est qui ad id aetatis venerit ut amare jam possit, et non aliquid amet ». *Ibid.*, c. 155D-156A. Dans le Prologue, Origène après avoir rappelé que l'amour est un don de Dieu, mais qu'il n'est pas toujours utilisé par les hommes aux fins voulues par lui, avait en effet affirmé que la puissance d'aimer ainsi mise par Dieu dans l'âme humaine ne peut rester sans objet, et, en notant que cette puissance d'aimer, dont le développement est lié à celui du corps, est susceptible d'une orientation droite ou perverse, selon l'objet auquel elle s'applique, il avait préludé de la manière la plus nette à ce qui deviendra un des éléments essentiels de l'idée de charité ordonnée : « Sed ostenditur res quidem Dei, et munus ejus esse charitas, non tamen semper ab hominibus ad ea quae Dei sunt, et quae Deus vult opus ejus assumi ; sed et hoc scire oportet, quod impossibile est, ut non semper humana natura aliquid amet. Omnis namque qui ad id aetatis venerit, quam pubertatem vocant, amat aliquid seu minus recte, cum amat quae non oportet, seu recte et utiliter cum amat quae oportet ». *In Canticum Canticorum Prologus*, Ibid., c. 71A-B.

ou par défaut, saint Augustin dans le *De Doctrina christiana* avait dit exactement la même chose :

Ille autem juste et sancte vivit qui rerum integer aestimator est. Ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum, aut amplius diligat quod minus est diligendum, aut aeque diligat quod minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius quod aeque diligendum est (1).

Ces deux textes étaient connus au XIIe siècle. En ce qui concerne le texte d'Origène, il suffira de renvoyer à M. Gilson, pour qui il n'est pas douteux que saint Bernard ait eu à sa disposition le texte des Homélies sur le Cantique dans la traduction de saint Jérôme, et celui du Commentaire sur le Cantique dans la traduction de Rufin (2). — Quant au texte de saint Augustin, il vient en tête des autorités citées par Pierre Lombard dans la distinction XXIX du Livre III des Sentences consacrée précisément à l'ordre de la charité (3). En admettant, ce qui est possible quand on connaît les procédés scolaires et les habitudes intellectuelles du XIIe siècle, que Richard n'ait pas lu ce texte dans saint Augustin lui-même, il pouvait à coup sûr l'avoir lu dans un ouvrage qu'il connaissait, puisqu'il l'a vivement critiqué sur quelques points de doctrine importants (4). Il n'est donc pas arbitraire de se reférer à ces textes pour leur comparer le contenu que reçoit chez Richard de Saint-Victor l'idée de charité ordonnée.

Le résultat est immédiat. L'hypothèse irréelle envisagée par Richard de Saint-Victor qui introduirait en Dieu un désordre de la charité : *Si summe diligeret qui summe diligendus non esset*, rentre de manière évidente dans l'un des cas où selon Origène et saint Augustin la charité n'est pas ordonnée,

---

(1) SAINT AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, Lib. I, cap. 27, P.L., t. 34, c. 29-30. — L'importance du développement dans lequel entre cette définition de l'*ordinata dilectio* a été signalée par M. H. I. MARROU, dans son livre sur *Saint Augustin et la fin de la Culture antique*, p. 344, en ce qui concerne la subordination complète de la culture à la religion chez saint Augustin.

(2) « Les deux textes d'Origène que Bernard avait certainement à sa disposition, sont : *Origenis homiliae in Cant. Cant.*, trad. par saint Jérôme, dans W. A. BAEHRENS, *Origenes Werke*, t. VIII, Leipzig, 1923, pp. 26-60. — *Origenis commentarium in Cant. Cant.*, trad. par Rufin ; op. cit., pp. 61-241. » E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 1934, p. 28, n. 1.

(3) *Lib. III. Sent.* Dist. XXIX, c. 1, P.L., t. 192, c. 816.

(4) Les deux points principaux que Richard a critiqués dans la doctrine du Lombard sont le « nihilisme christologique » : « Christus in quantum homo non est aliquid » — et, en ce qui concerne la Trinité, le rejet de la formule « Substantia genuit substantiam ». — Sur ces deux questions qui recouvrent peut-être les plus difficiles problèmes de la spéculation théologique au XIIe siècle, on trouvera d'utiles indications dans A.-M. ETHIER, *Le De Trinitate de Richard de Saint-Victor*, pp. 28-33.

en ne respectant pas la mesure qui lui est imposée par la valeur de son objet. Une personne divine aimerait les créatures plus qu'il ne faut, si c'était à elles qu'elle témoignait la charité à son degré suprême. Nous sommes à l'intérieur du second cas envisagé par Origène : *Dicitur contra ordinem esse in aliquo caritas cum... quod debet diligit sed plus justo....*, du troisième de saint Augustin : *Ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet, ne ... amplius diligat quod est minus diligendum.* — On serait tenté de parler d'anthropomorphisme.... Ce ne serait cependant qu'une apparence, dont il faut bien se garder d'être dupe, car l'idée que recouvre un tel langage est celle d'une proportion de perfection entre la charité divine et son objet. A la souveraine perfection de l'une doit répondre la souveraine amabilité de l'autre. Il n'y a pas de commune mesure entre l'amour dont sont dignes les créatures et le Créateur. Il y a discontinuité radicale, transcendance. L'ordre de l'amour consiste pour Dieu à ne pas sortir dans l'exercice de la charité suprême du plan du divin.

Un terme dans le texte de Richard exprime de façon précise ce rapport de proportion. C'est celui de *condignus* qui, dans la suite du traité, prend une valeur technique pour désigner la seconde personne de la Sainte Trinité. On peut craindre que la traduction trop élégante qu'en donne le P. de Régnon, en scindant ingénieusement le préfixe de la racine, suivant un procédé par ailleurs bien ricardien : « compagnon de dignité », n'en affaiblisse la valeur : en donnant de façon prématurée au préfixe une signification sociale, elle ne laisse plus assez apparaître que ce qui se prolonge ici, ce sont, d'abord, les exigences rationnelles de la charité ordonnée. Peut-être le P. de Régnon a-t-il cédé à la tentation d'établir une symétrie trop parfaite entre les deux termes qui servent à désigner dans les spéculations de Richard la deuxième et la troisième personne de la Sainte Trinité *condignus* et *condilectus*, « compagnon de dignité » et « compagnon de dilection » ? Il reste qu'avant de devenir un terme technique du vocabulaire de Richard, *condignus* a, en latin, une signification usuelle, bien attestée, et que cette signification c'est « proportionné », ou mieux, en se servant d'une expression composée qui a le mérite à la fois de nous introduire dans un ordre de valeur et de se tenir plus près de la racine, « d'une dignité proportionnée ».

Le résultat de l'introduction en Dieu de cette charité suprême et souverainement parfaite, si grande qu'aucune autre ne puisse l'être davantage, de telle nature qu'aucune autre ne puisse être meilleure, à la fois altruiste et ordonnée, qui a pour objet une personne d'une dignité proportionnée, c'est à dire souverainement aimable, c'est qu'il y ait en lui une dualité de personnes, telle que l'une puisse aimer l'autre autant que soi-même, comme soi-même.

Quandiu autem quis nullum alium quantum seipsum diligat, ille quem erga se habet privatus amor convincit quod summum caritatis gradum necdum apprehendit. Sed persona divina profecto non haberet quem ut seipsam digne diligeret, si condignam personam omnino non haberet.

On s'est parfois donné beaucoup de mal, on a dépensé beaucoup d'ingéniosité pour trouver des sources à la conception de l'amour chez Richard de Saint-Victor. On les a cherchées dans les directions les plus différentes, depuis l'influence de Denys jusqu'à celle de l'amour courtois. Il est assez surprenant qu'on n'ait pas songé parmi elles à en signaler une qu'il est pourtant assez naturel de trouver chez un chrétien, puisqu'il s'agit de l'Évangile. Avec un changement de personne grammaticale, il ne semble pas que ce soit un excès de subtilité de voir ici une allusion très nette à l'idéal évangélique de l'amour du prochain : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Au stade décisif où nous l'envisageons, la spéculation trinitaire de Richard apparaîtrait comme un essai de transposition en Dieu de l'idéal évangélique de l'amour du prochain, de la même manière qu'elle pourra apparaître plus tard comme un essai de transposition en lui de l'amour d'amitié défini par le fameux *eadem velle, eadem nolle* des anciens.

A l'arrière-plan de cette référence implicite, il est d'ailleurs peut-être possible d'en évoquer d'autres. C'est qu'en effet le *sicut teipsum* du commandement évangélique a précisément dans les horizons de la charité ordonnée une fonction traditionnelle, qui est de définir la mesure de l'amour du prochain, et, par suite, sa place, après l'amour de Dieu qui doit être aimé *ex toto corde*, avan l'amour des ennemis qu'il suffit d'aimer, sans plus, et de ne pas avoir en haine. — Ce schéma vient d'Origène qui, dans la seconde Homélie sur le Cantique, au chapitre 8, consacré à l'exégèse du demi verset *ordinavit in me caritatem*, s'attache à montrer que le Maître, en donnant dans l'Évangile les préceptes de la charité, avait ajouté quelque chose en propre pour déterminer dans chaque cas la mesure de l'amour, et insinué par là qu'il y avait un ordre de la charité. Il faut citer ce texte où Origène cherche à montrer d'après les paroles mêmes du Seigneur, par comparaison avec le degré précédent, qu'en chaque cas la mesure de l'amour n'est pas la même :

*Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota mente tua, et ex tota anima tua, et ex tota virtute tua.* Et *diliges proximum tuum sicut teipsum.* Non proximum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota virtute, et ex tota mente. Rursus inquit : *Diligite inimicos vestros*, et non apposuit, ex toto corde. Non est inordinatus sermo divinus, nec impossibilia praecipit, nec dicit diligite inimicos vestros ut vosmetipsos, sed tantum : Diligite inimicos vestros ; sufficit quod eos diligimus et non odio habemus (1).

---

(1) P.G., t. 13, 54B. Pour le fond l'idée est la même que celle qui est exprimée dans le

Si comme M. Gilson l'assure, ce texte était certainement à la disposition de saint Bernard, il n'est pas impossible que Richard aussi en ait eu connaissance. En tout cas, l'équivalent s'en trouvait dans deux textes qu'il pouvait certainement connaître, puisqu'ils figurent dans le livre des Sentences. Le premier est celui qui, dans le chapitre 2, de la distinction XXIX du livre III est attribué à saint Ambroise, qui figure dans la Glose ordinaire (1), et qui est en réalité, un découpage et un résumé de notre chapitre 8 de la seconde homélie d'Origène. Pour le passage qui nous occupe, il s'agit d'un résumé :

Secundum hoc in Evangelio ad cujusque dilectionem proprium ponit : Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo, et ex omnibus viribus tuis ; et proximum tuum sicut teipsum ; et inimicos tuos non ex tota virtute, nec sicut teipsum, sed simpliciter. Sufficit enim quod eos diligimus, et non odio habemus » (2).

Le second texte, au chapitre 6 de la même distinction XXIX, est de Pierre Lombard lui-même : en dépendance étroite des mêmes sources, il témoigne du souci manifeste d'écarter une interprétation minimiste de ce qu'Origène avait dit de l'amour des ennemis, selon laquelle l'amour des ennemis ne rentrerait pas, même avec une différence de degrés, dans le cas général de l'amour du prochain, mais s'en distinguerait d'une différence de nature :

Monemur enim ex illis verbis, quibus inimicos non ex tota virtute non sicut teipsum jubet diligere, sed simpliciter. Sufficit enim quod diligimus et non odio habemus. Quod non ita accipiendum est, quasi sufficiat tibi diligere inimicum tuum et non sicut teipsum ; quia omnes et amicos et inimicos sicut teipsum diligere debes. Sed ad ostendendum gradum diligendi Deum et proximum et inimicum, qui tamen proximus est, propria Dominus ponit cum ait : Diliges Deum ex tota virtute tua, et proximum sicut teipsum. Non

---

*Commentaire* sous une forme différente : dans le *Commentaire* c'est l'idée même de mesure qui est introduite par le *Sicut teipsum* de l'Évangile, alors que pour l'amour de Dieu et du Christ, il n'y a nulle mesure : « Deum diligere nullus modus, nulla mensura nisi haec sola ut ei totum exhibeas quantum habes. In Christo enim Jesu diligendus est Deus ex toto corde, et ex tota anima, et ex totis viribus. In hoc ergo nulla mensura est. Diligere vero proximum est mensura aliqua. *Proximum*, inquit, *tuum dilige sicut teipsum* ». P.G., t. 13, 156B-C. — En lisant la première ligne de ce texte on songe invinciblement à la formule qui se rencontre déjà dans une lettre de Sévère de Milève : « Nullus nobis amandi modus imponitur, quando ipse ibi modus est sine modo diligere » (Inter Epist. August., 109 ; P.L., t. 33, c. 419), mais à laquelle c'est saint Bernard qui donnera toute sa célébrité : « causa diligendi Deum, Deus est ; modus sine modo diligere ». (*De diligendo Deo*, cap. I, P.L., t. 182, c. 974A.)

(1) P.L., t. 113, c. 1137B-C.

(2) P.L., t. 192, c. 817.

ait : ex tota virtute, ut ostendat proximum diligendum minus quam Deum. Dicit etiam : diligite inimicos vestros, nec addit : ex tota virtute, nec, sicut teipsum, sed simpliciter. Sufficit enim quod diligimus et non odio habemus, id est, sufficit dicere ut diligamus et non odio habeamus, non quin eos diligere debeamus sicut nos, quia proximi sunt, sed sufficit si eos minus diligimus quam alios proximos, quod locutionis genus innuit (1).

Quelles que puissent être les hésitations dont témoigne la pensée de Pierre Lombard dans cet essai de solution d'une question dont il avoue par ailleurs l'obscurité, il en ressort du moins avec netteté, que, de même que dans les textes précédents, le *sicut teipsum* de l'Évangile y prend une valeur technique, pour définir la mesure propre de l'amour du prochain : c'est cette mesure, définie par une égalité entre l'amour de soi et l'amour d'autrui, qui fait qu'il est ordonné. — Si c'est bien dans ce contexte, ou un contexte analogue, car rien n'est plus évidemment traditionnel que les données exposées ci-dessus, qu'il faut envisager la référence à l'idéal évangélique de l'amour du prochain, qu'implique le texte de Richard, on comprend mieux, le sens de son effort pour le transposer en Dieu : la proportion de perfection exigée par l'ordre de la charité entre la charité suprême et la souveraine amabilité de son objet se retrouve dans l'égalité de mesure par laquelle une personne divine en aime une autre autant qu'elle-même et comme elle-même. L'amour d'une personne divine pour une autre personne divine représente le cas unique où il y a coïncidence, pour l'amour de Dieu et l'amour du prochain, de la mesure propre imposée à chacun d'eux par l'ordre de la charité. C'est à peine dépasser les données du texte de Richard que de dire que les deux préceptes de la charité — *duo sunt praecepta caritatis, Dei videlicet amor et proximi* — y trouvent le même point d'application.

Méconnaître cette égalité de mesure entre l'amour de soi et l'amour d'autrui est le fait de l'*amor privatus* qui empêche d'atteindre au degré suprême de la charité. Le texte imprimé est ici responsable d'une erreur d'interprétation de la pensée de Richard de Saint-Victor, erreur lourde de conséquences. Le texte de Migne, qui reproduit celui de Jean de Toulouse, porte en effet :

Quandiu autem quis nullum alium quam seipsum diligit, ille quem erga se habet privatus amor convincit quod summum charitatis gradum necdum apprehendit.

Si, avec Migne, on lit *quam* au lieu de *quantum*, la seule signification possible d'*amor privatus* c'est l'amour de soi, et *privatus* n'est ici que l'équi-

(1) P.L., t. 192, c. 817-818.

valent d'*erga se*. C'est cet amour de soi qu'il faudrait dépouiller pour arriver au degré suprême de la charité. En rigueur, il faudrait même aller plus loin : c'est par là qu'il faudrait commencer si l'on voulait posséder le degré le plus infime de charité, s'il est vrai, en renversant les termes de la proposition qu'on prête à Richard, qu'aussi longtemps qu'on s'aime soi-même il est impossible qu'on aime un autre que soi. — On voit les conséquences que pourrait avoir l'exclusion en Dieu de l'*amor privatus* ainsi entendu et la véritable exinanition ontologique à laquelle elle devrait logiquement conduire. Il semble bien que cette lecture soit à l'origine de certaines interprétations courantes de la pensée de Richard en ce sens (1). Il est vrai qu'à moins d'admettre une incohérence vraiment intolérable dans la pensée de Richard, elles sont difficiles à soutenir, car, dès la phrase suivante, réapparaît, dans le texte de Migne lui-même, l'amour de soi :

Sed persona divina profecto non haberet quem *ut seipsam* digne diligeret, si condignam personam omnino non haberet.

Si au contraire, avec le texte du manuscrit, nous lisons *quantum* au lieu de *quam*, tout s'éclaire, semble-t-il, de la manière la plus satisfaisante. L'*amor privatus* n'est pas celui qu'on a pour soi-même, mais celui qui ne respecte pas dans l'amour d'autrui l'égalité qu'il doit avoir avec l'amour de soi, qui réserve pour soi quelque chose, non pas sur cet amour, mais sur cette égalité, et dans ce cas *erga se*, loin d'être l'équivalent pur et simple de *privatus*, le détermine, en indiquant au profit de qui se fait cette réserve. Il est trop clair qu'alors l'amour d'autrui n'est pas exclusif de l'amour de soi, mais qu'au contraire il le suppose, puisque c'est lui qui lui fournit sa mesure et que le degré suprême de charité est atteint lorsque c'est le même *quantum* d'amour qui est accordé à autrui qu'à soi même. Une formule célèbre, assez postérieure, semble-t-il, à Richard de Saint-Victor, et sur laquelle on commet d'ordinaire les pires contresens, traduit exactement ce processus : même en Dieu et chez Richard de Saint-Victor, il faut dire que la charité ordonnée commence par soi. On voit par suite à quels mécomptes on s'exposerait en disant que l'introduction par Richard de Saint-Victor

---

(1) Pour ne nous référer qu'à l'une des plus récentes, c'est bien cette valeur que M. l'abbé Penido semble donner à l'amour privé, opposé à l'amour d'amitié, lorsqu'il caractérise en ces termes le point de départ des spéculations de Richard : « Distinction de l'amour privé, — égoïste, replié sur soi, avare de ses dons, — et de l'amour d'amitié, — gratuit, désintéressé, généreux ». M. T.-L. PENIDO, *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité*, *Eph. Th. Lovanienses*, 14e année, Fasc. I, 1937, p. 49. — Observons que ce à quoi s'oppose directement, dans notre texte, l'amour privé, ce n'est pas l'amour d'amitié, mais la réalisation de l'idéal évangélique de l'amour du prochain, ce qui est assez différent.

d'un altruisme désintéressé en Dieu tendrait à le vider de sa propre substance, puisque cet altruisme même présuppose un amour de soi, à l'abri duquel il reste toujours possible de mettre l'absolue suffisance de l'être divin.

Il reste que son raisonnement tend à montrer que la charité suprême ne trouve en Dieu la possibilité de s'exercer que s'il y a en lui une dualité de personnes. C'est dire assez qu'il ne s'agit pas d'une déduction. Car, s'il s'agissait d'une déduction, il ne lui serait ni nécessaire, ni même possible de parvenir à cette conclusion. Il est trop clair en effet que, pour Richard lui-même, dans l'amour qu'une personne divine a pour elle-même la charité suprême trouve déjà un objet digne d'elle, puisque c'est cet amour qui doit servir de mesure et de norme, — *quantum* et *ut* — à l'amour qu'elle a pour une autre : il ne serait ni suprême ni ordonné dans un cas s'il ne l'était pas dans l'autre. Il s'agit, ce qui est tout différent, d'une référence. C'est en se référant à l'idéal évangélique de l'amour du prochain que Richard se donne, du même coup, l'égalité de mesure entre l'amour de soi et l'amour d'autrui qui définit le degré suprême de la charité, et la dualité de personnes entre lesquelles est possible, pour Dieu comme pour l'homme, la réalisation de cet idéal. La souveraine habileté avec laquelle la pensée de Richard module sur les thèmes traditionnels dont il excelle à mettre en valeur les résonances harmoniques, ne doit pas nous faire oublier leur originalité radicale.

Si, dans ce chapitre, Richard ne déduit pas les personnes divines, c'est que c'est elles, d'abord, qu'il a en vue. Telle est bien, aussi, semble-t-il, la conclusion qui se dégage du texte lui-même. Assurément, ce qui guide ici Richard c'est, comme on l'a noté, une certaine intuition de la perfection divine qui le porte à attribuer à Dieu tout ce qu'il y a de plus parfait. Et c'est cette intuition qui valorise, si l'on peut ainsi parler, toute sa dialectique. Mais il est évident aussi que la valeur suprême à laquelle cette dialectique est suspendue, — la charité souveraine et souverainement parfaite, — est d'emblée et continûment personnalisée. A quelque stade du raisonnement de Richard qu'on l'envisage, cette charité est celle d'une personne pour une personne : elle l'est même dans le cas de l'amour de soi explicitement présenté par Richard comme l'amour d'une personne pour elle-même. — C'est dire assez que le plan sur lequel se meut ici la pensée de Richard n'est nullement celui de la métaphysique ou de l'ontologie, mais celui de la théologie et de la dialectique, dialectique qui est ici une dialectique de la valeur, — théologie qui dans son effort pour arriver, suivant l'idéal traditionnel, à l'intelligence de la foi, se porte d'emblée au point de vue des personnes qui lui est imposé aussi bien par les données révélées dont elle part que par celles où elle aboutit. Si l'on convient que la

démonstration de la pluralité des personnes divines dans ce chapitre se présente, en un de ses moments essentiels, comme un essai de transposition en Dieu de l'idéal évangélique de l'amour du prochain, on accordera difficilement qu'elle ait pu initialement admettre une autre visée.

On s'est demandé parfois si Richard entrait dans la Trinité par le concept de nature ou par le concept de personne, en donnant à la solution de ce problème une valeur de critère pour trancher la question de savoir s'il se rattache à la tradition de la théologie grecque de la Trinité ou à celle de la théologie latine. Les remarques qui précèdent n'ont pas cette ambition. En mettant en relief que la pensée de Richard, en vertu même des données dont il part, se porte d'emblée au point de vue des personnes, elles tendent seulement à prouver qu'il n'est pas possible d'affirmer simultanément qu'il a une conception grecque de la Trinité, définie par cette visée initiale personnaliste, et, d'autre part, que son raisonnement constitue une déduction à priori des personnes à partir de l'unité divine. Il n'est pas rare pourtant de trouver associées les deux affirmations. Nous croyons au contraire qu'il faut choisir : ou bien Richard se donne les personnes par la visée initiale qu'il a sur elles, ou bien il les déduit. L'interprétation de sa pensée et les efforts faits, sur le plan historique, pour le rattacher à un courant traditionnel déterminé ne peuvent, semble-t-il, que gagner à cette dissociation radicale.

*Chalon sur Saône*, 13 Avril 1943. Fernand GUIMET

---

## APPENDICE I

### Le problème de « Diligeret ».

Il était extrêmement tentant de procéder à une légère correction textuelle sur le membre de phrase restitué par le Ms. : *si summe diligeret qui summe diligendus non esset.* En proposant de lire *diligeretur* au lieu de *diligeret*, on obtient la leçon *si summe diligeretur qui summe diligendus non esset*, qui, de la manière la plus naturelle et sans aucun risque d'équivoque, donne à entendre que ce qui est ici exclu par la considération de la charité ordonnée c'est qu'une personne créée, qui n'est pas souverainement aimable, puisse être souverainement aimée. Hypothèse d'autant plus séduisante que, dans un contexte parallèle on rencontre la tournure par le passif : au chapitre 7 du même livre, Richard entend prouver la souveraine égalité des personnes divines par la réciprocité de l'amour qui doit exister entre elles. Cet amour

doit être accompagné de discernement : *amor discretus*. Nous retrouvons là l'équivalent — révélateur à plus d'un titre — de la charité ordonnée. Or, on lit dans ce chapitre : *discretus vero amor non est ubi summe diligitur qui summe diligendus non est*. (P. L., t. 196, c. 919 D).

Malheureusement, en ce qui concerne le chapitre 2, il n'y a en faveur de cette substitution aucune donnée paléographique : les Mss., qui sont unanimes à restituer le membre de phrase omis par Migne, sont unanimes aussi à nous imposer la lecture *diligeret*. M. l'abbé Combes, qui, en me signalant le problème posé par *diligeret*, m'avait suggéré cette correction, a bien voulu, avec une rare compréhension des difficultés rencontrées en ces temps exceptionnels par les travailleurs provinciaux, consulter sur ce point les Mss. parisiens du *De Trinitate* : B. N. Ancien Fond 2178, 3156, Nouv. acquisitions lat. 15660, 15729, 15730, 15734, Maz. 769 : il y a unanimité pour *diligeret*. Le mot même se trouve parfois écrit intégralement, par exemple dans 15729, f° 76 r° A. — Avant d'avoir la hardiesse, pour éviter une incohérence doctrinale, de procéder à une correction textuelle contre l'ensemble des Mss., il faut se demander si toutes les possibilités d'interprétation satisfaisante du texte que nous possédons sont épuisées.

L'incohérence doctrinale serait la suivante : si, comme la grammaire semble d'abord y inviter, on admet que le sujet de la proposition relative *qui summe diligendus non esset* est aussi le sujet de *summe diligeret*, le déplacement de sujet ainsi opéré rend totalement inintelligible le raisonnement de Richard au cours duquel intervient la charité ordonnée. Car alors c'est dans la créature qu'il y aurait un désordre de la charité, si, n'étant pas elle-même souverainement aimable, elle aimait pourtant d'un amour souverain. Richard qui a aucun moment n'a envisagé cette hypothèse n'avait pas non plus à se préoccuper de l'exclure. Ce que par contre il a envisagé de la manière la plus précise, c'est l'hypothèse d'un amour souverain, d'une charité suprême témoignée par une personne divine à une personne créée. C'est cette hypothèse qu'il se propose d'exclure pour répondre à l'objection qu'au cas où il n'y aurait pas en Dieu une pluralité de personnes il y aurait néanmoins place en lui pour la charité. Mais dans cette hypothèse, le sujet et l'objet de cette charité suprême sont l'un et l'autre parfaitement déterminés. Et le sens du rapport établi entre elles par cette charité suprême que Richard n'envisage que pour l'exclure ne donne lieu, lui aussi, à aucune hésitation. C'est sans aucun doute celui qui va du Créateur à la créature. A cette orientation bien définie, il ne saurait être question d'en substituer une autre, dont le terme d'ailleurs reste inconnu, au moment précis où Richard, invoquant l'ordre de la charité, va exclure qu'il puisse en ce cas s'agir de la charité suprême, dans la phrase même où il donne la raison de cette exclusion. Au surplus, la phrase suivante témoigne de la manière la plus claire que dans sa pensée le point de départ de cette charité est bien resté celui qu'il envisageait d'abord, puisque cette charité est celle de la bonté souverainement sage et que c'est la raison pour laquelle il ne saurait y avoir en elle aucun désordre (*Est autem impossibile in illa summe sapienti bonitate caritatem inordinatam esse*).

Est-il donc possible, en conservant la leçon *diligeret* de donner à la relative *qui summe diligendus non esset* la valeur d'un complément d'objet de ce verbe actif ? Le sujet sous-entendu resterait cette unique personne divine,

*sola una persona in illa vera divinitate*, qui dans la phrase précédente est présentée comme exerçant la charité à différents degrés envers la créature. La grammaire, à défaut de l'élégance ou simplement du souci d'éviter tout risque d'équivoque, nous autorise-t-elle à admettre après *diligeret* l'ellipse d'un pronom personnel à l'accusatif, *eum* ou *illum*, qui servirait d'antécédent à *qui*? Le cas ne serait pas inouï dans la latinité classique : Riemann cite différents exemples de tournures analogues empruntés à Cicéron, Salluste et Cornélius Nepos (cf. O. Riemann, *Syntaxe latine*, 7e édition, Paris Klincksieck, 1927, p. 45 : « *Is* peut-être sous-entendu, non seulement lorsqu'il devrait être au même cas que le relatif, mais même quelquefois lorsqu'il aurait été à un cas différent »).

En ce qui concerne Richard de Saint-Victor, il faut aller plus loin : l'ellipse d'un antécédent pronominal à un cas différent de celui du relatif constitue une particularité notable de sa stylistique. J'en glane au hasard quelques exemples dans le *De Trinitate*, mettant entre parenthèses l'antécédent sous-entendu qui pourrait d'ailleurs, par suite de l'affaiblissement de la valeur propre de ce pronom, être aussi bien *ille* que *is* : *Quis enim amet* (eum) *de quo nil boni speret*? (Prol. c. 887 D-888 D) ; *Convincitur ergo amoris plenitudinem habere* (is) *cui ad omnem benevolentiae effectum non deest vel velle vel posse* (lib. V, cap. 17, c. 962 B) ; *Juxta humanum namque loquendi modum recte dicimus amorem gratuitum qui nihil accipiens totum impendit, debitum vero qui nihil impendit* (ei) *a quo totum accepit* (lib. V, cap. 23, c. 966 A). L'intérêt de l'exemple suivant est de nous présenter en parallélisme la tournure elliptique et la tournure développée ; avec indifférence, Richard passe de l'une à l'autre dans la même phrase : *Quidquid perfectionis, quidquid bonitatis, quidquid beatitudinis habet* (ille) *cujus est solum dare in ea plenitudine possidet et ille cujus est solum accipere* (lib. V, cap. 19, c. 963 A). Faisons un pas de plus : voici à deux reprises dans la même phrase la tournure elliptique après le verbe *diligere* : *debitum quippe est quod summo amore diligit* (eum) *a quo totum accipit, et nihil impendit* ; *gratuitum vero, quod summe diligit* (eum) *a quo nihil accipit, sed totum impendit* (lib V, cap. 19, c. 963 A). — Mais voici ce qui semble décisif : au chapitre 18 du Livre V, dans un contexte littéraire et doctrinal immédiat aussi proche que possible de celui du chapitre 2 du Livre III, au cours d'un raisonnement par lequel Richard, invoquant à nouveau l'ordre de l'amour, tend à exclure que le Saint-Esprit puisse témoigner à la créature la plénitude de l'amour gratuit, nous lisons aussi bien cette fois dans le texte imprimé que dans le Ms. 2591 : *Inordinatus enim amor esset, si summo amore diligeret qui summe diligendus non esset* ; (lib. V, cap. 18, c. 962 C). Le risque d'équivoque est le même que dans le Chapitre 2 du Livre III, mais aussi, grâce à l'ellipse autorisée par les exemples précédents d'un antécédent à l'accusatif, la certitude sur le sens dans lequel, ici et là, l'équivoque doit être levée.

## APPENDICE II

### Précisions récentes sur l'histoire de la charité ordonnée.

L'article *Charité* du D. T. C. n'envisage pas le problème de l'ordre de la charité. On trouvera par contre de précieuses indications dans la partie historique de l'article *Charité* du D. S. Signalons notamment dans la 1e section : *la charité chez les Pères* (J. FARGES et M. VILLER), les précisions données sur l'*ordination des vertus par la charité chez Saint Augustin* (c. 559-661), et sur *l'ordre de la charité*, dans la charité à l'égard du prochain (c. 566-569) : « Tous les commentateurs du Cantique en parlent à propos du verset 4 du ch. 2 » (c. 566). — C'est après la rédaction de cet article, au moment de corriger les épreuves, que j'ai pu prendre connaissance de cet important travail. Il m'apporte une raison nouvelle de qualifier de cursif et de lacunaire l'aperçu donné ci-dessus de l'histoire de la charité ordonnée. Il ne semble pas cependant obliger à modifier dans ses grandes lignes le schéma Origène — Glose ordinaire — Pierre Lombard selon lequel j'ai cru pouvoir, à côté de l'influence de saint Augustin, dessiner le mode de pénétration de la *caritas ordinata* dans l'enseignement théologique occidental.

En ce qui concerne le développement ultérieur de la doctrine, la section suivante du même article : *les Grandes écoles théologiques*, fait pressentir toute l'importance du thème. Il est signalé et étudié chez saint Thomas (c. 583-584, L. B. GILLON O. P.), chez les auteurs séculiers du XIVe et du XVe siècle, P. d'AILLY, N. DE CUSE, le *Compendium theologiae*, G. BIEL (c. 599-600, E. VANSTEENBERGHE), chez les grands théologiens jésuites, et notamment Suarez dont « le don propre » trouve occasion de « s'y exercer heureusement » (c. 603, F. DE LANVERSIN, S. J.). — Dans les *Questions complémentaires* de son *Essai d'une synthèse doctrinale* (Ibid. c. 661-691), le R. P. Guy DE BROGLIE S. J. fait une place au problème de l'*ordre de la charité* (c. 686-687) repensé de façon personnelle et neuve à la lumière des principes de saint Thomas.

Ajoutons que ce thème, qui s'imposait à tous les commentateurs de la Question XXIX du livre III des Sentences et devait, par là, devenir traditionnel chez les Scolastiques, n'est pas inconnu des mystiques. On le retrouve au moins une fois, assez incidemment semble-t-il, chez RUYSBROECK, *Dat boec van den twalfen beghinen* (Le livre des douze béguines), dans la trad. de Surius *De vera contemplatione opus praeclarum*, cap. LXXIX, De triplici sanctae ac Christiformis vitae modo (p. 518 de l'édition de Cologne, 1552). — Sa présence sous-jacente se décèle avec une notable fréquence à travers les trois premiers livres de l'*Imitation* (*lib.* I, c. 6, 1 et 2 - c. 24, 2 - Lib. II, c. 1, et 7 - c. 5, 1 - Lib. III, c. 4, 1 et 2 - c. 12, 4 - c. 14, 1 - c. 16, 1 - c. 26, 1 - c. 27, 1 et 4 - c. 28, 2 - c. 37, 5 - c. 42, 2 - c. 54, 3). — GERSON l'a traité au moins deux fois avec ampleur : *Tractatus nonus super Magnificat, secunda partitio*, Ed. Ellies du Pin, T. IV, c. 409 A - 410 B ; *Tractatus super Cantica Canticorum, Sympsalma IV, ibid.* c. 53 D - 56 D.

La diversité de ce florilège, pourtant fort incomplet, l'étendue du champ où l'on trouve à glaner stimulent la curiosité du chercheur. Une extrême

complexité s'y révèle : tour à tour idéal et problème, la charité ordonnée retient l'attention des scolastiques et sollicite la ferveur des mystiques. Est-il possible, à travers cette diversité, de retrouver l'unité d'inspiration qui a fait se joindre avec une telle continuité, dans la conscience chrétienne, ces deux données essentielles de l'ordre et de l'amour ? La constance même de cette fidélité est un signe, sinon un gage, que cette espérance n'est peut-être pas tout à fait vaine.

# ÉTUDES GERSONIENNES

## V

---

# GERSON ET POMERIUS

**La critique gersonienne de l'*Ornatus spiritualium nuptiarum* et la sincérité du premier biographe de Ruysbroeck, Henri Uten Bogaerde ou Pomerius.**

*à dom J. Huijben, O.S.B.*

## INTRODUCTION.

Plus souvent encore que l'historien de la philosophie ou de la théologie, l'historien de la spiritualité, au moment où il cherche à incarner une doctrine en son auteur, voit soudain fondre sur lui d'épaisses ténèbres où s'évanouit l'objet de son enquête, à peine entrevu. Infortune, dont il convient pourtant de se réjouir comme d'un moindre mal, lorsque cette déception sait se garder contre les compensations illusoires et fermer les yeux aux lueurs trompeuses qui ne tardent pas à sillonner la nuit. Le mystère cartusien induisait naguère dom A. Wilmart lui-même en tentation de désespoir (1). Que dire quand on aborde le prince de la mystique néerlandaise, le Bienheureux Jan van Ruysbroeck? Théoricien fulgurant d'une mystique sublime, le premier prieur de Groenendael offre à l'analyse doctrinale de nombreux ouvrages admirablement traduits par les Bénédictins d'Oosterhout (2), mais, s'il s'agit de sa personne et de sa vie, on ne peut faire un pas sans

---

(1) Cf. Dom A. Wilmart, O.S.B., *Les écrits spirituels des deux Guigues*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, t. V (1924), p. 59.

(2) *Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, traduction du flamand par les Bénédictins de Saint-Paul d'Oosterhout, six volumes in-12, t. I³ᵉ (1922), t. II²ᵉ (1921), t. III (1920), t, IV (1928), t. V (1930), t. VI (1938), Vromant et Cᵒ, Bruxelles et Paris.

risquer de choir dans les pires erreurs, car la critique vient de montrer qu'entre lui et nous se dresse un obstacle encore plus infranchissable que la clôture des déserts de chartreuse : la muraille du mensonge. Mieux vaudrait l'ignorance. Si l'on sait trop peu de choses sur les deux Guigues, ce que l'on sait est vrai. Longtemps on s'est cru, on se croit encore bien renseigné sur Ruysbroeck : mirage, nous assure la critique dès sa première intervention. Mirage qu'elle dissipe d'un mot décisif : tout ce que l'on a jamais pu écrire sur Ruysbroeck dérive d'une source primitive composée par Henri Uten Bogaerde, plus généralement connu sous le nom latinisé de Pomerius. Or,

> cet Henri Uten Bogaerde, ce Pomerius est un menteur et un menteur fieffé (1).

J'appelle *critique* l'opération conduite en 1914, prolongée en 1925, par M. Paul O'Sheridan, et aboutissant à cette thèse. C'est peut-être un terme impropre. Si la critique est essentiellement discernement et pondération, il semble difficile de ne pas se sentir invité à refuser ce nom aux manipulations textuelles et au processus dialectique de ce brillant historien. Quoi qu'il en soit, le fait est que c'est bien la critique des sources de l'histoire ruysbroeckienne qu'il a voulu faire, et qu'il est le premier à s'y être appliqué de front et méthodiquement. Qu'il ait ou non atteint son but, son intervention est remarquable et impose une option à l'histoire. Après ses affirmations et ses démonstrations, l'on ne peut plus traiter d'un point quelconque où une donnée de biographie ruysbroeckienne est engagée sans être tenu soit de prendre parti pour la tradition ou pour M. O'Sheridan, soit de s'écarter de l'une et de l'autre. Quoi que l'on fasse, l'essentiel est de savoir ce que l'on fait, et de dire pourquoi on le fait. Il s'en faut de beaucoup que cette loi soit universellement respectée.

La critique sheridanienne a suscité peu de réponses. Après comme avant on continue trop souvent à croire ce « menteur » de Pomerius sur parole. On n'a peut-être pas tout à fait tort, mais il est toujours dangereux d'avancer naïvement sur un terrain dont chaque repli cache une mine. Le plus sûr est de les faire d'abord sauter une à une. Ceux qui rééditent la biographie de Ruysbroeck comme si la dialectique de M. O'Sheridan n'avait

---

(1) Paul O'Sheridan, *Une tentative malheureuse de Ruysbroeck : La fondation du second ordre prédit par Joachim de Flore*, dans la *Revue belge d'histoire*, t. I (1914), p. 117. Cette revue éphémère n'ayant jamais eu de second numéro, il est assez difficile de la consulter. On trouvera ce premier et unique fascicule à la Bibliothèque nationale sous la cote 8°M 21877.

pas réussi à mordre sur le texte de Pomerius ont peut-être raison de juger son offensive inopérante, mais, parce qu'ils ont omis de mettre à nu le sophisme latent que leur attitude suppose en sa démonstration, c'est leur attitude même qu'ils rendent suspecte, en obligeant à penser que leur trop facile dédain pourrait bien dissimuler une volonté aveugle de maintenir des positions qui leur sont chères, sans se sentir capables de repousser l'attaque qui paraît les ruiner. D'autre part, ceux qui ont répondu à M. O'Sheridan, et même ceux qui le suivent comme un maître en s'efforçant méthodiquement de le dépasser sur la voie qu'il leur a ouverte, me donnent l'impression de subir ou de rejeter son influence sans avoir accordé à ses arguments l'attention ou la discussion qu'ils méritent.

Je n'ai pas l'intention d'entreprendre ici dans toute son ampleur la critique de la critique sheridanienne, ni d'étudier chacun des mensonges qu'elle dénonce dans la biographie de Ruysbroeck. Un seul doit m'intéresser parce que, sur un point seulement, j'ai eu à prendre parti entre Pomerius et M. O'Sheridan. J'espère que ces pages suffiront à montrer que je l'ai fait sans l'ombre d'un parti pris. Rien ne m'engage à défendre coûte que coûte la sincérité de Pomerius, et je serais désolé de passer pour son avocat. La question n'étant pas pour moi de savoir s'il est ou non opportun de démasquer un imposteur, ou si l'on doit maintenir à tout prix quelques données de biographie ruysbroeckienne, mais seulement si Pomerius est un menteur et, très précisément, le menteur que nous présente M. O'Sheridan, si l'on peut s'en convaincre, je dirai à mon tour que j'en suis convaincu. Et je le dirais avec d'autant moins de peine que, ce faisant, je reviendrais à mon impression première.

J'ai cru, moi aussi, je l'avoue, que Pomerius s'était appliqué à tromper ses lecteurs. Conduit vers son texte par la préparation d'une étude sur la critique de Ruysbroeck par Gerson, c'est par son fameux chapitre VII que je pris contact avec lui. Impossible d'entrer en relations dans des conditions plus fâcheuses. Dans ce chapitre le biographe explique à ses lecteurs, donc tout d'abord aux religieux du cercle de Groenendael et de Windesheim, pourquoi le chancelier parisien usa de rigueur contre un ouvrage du prieur inspiré, et raconte comment tout se termina au mieux des intérêts ruysbroeckiens. A cette époque, je n'avais pas encore lu M. O'Sheridan, mais j'avais lu Gerson. La déformation intentionnelle des faits, l'habile reconstruction des événements et leur disposition selon une chronologie factice éminemment favorable à Ruysbroeck ainsi qu'à ses disciples les plus stricts, me parurent manifestes. Je composai aussitôt pour ma Bibliographie critique une notice sur Pomerius où, comme je devais le constater un peu plus tard, j'étais encore plus sévère et plus net que M. O'Sheridan. Car ce chapitre VII est l'un de ceux où le mensonge éclate aux

yeux de l'historien belge. Fût-il le seul, il suffirait sans doute à disqualifier l'hagiographe. De mon point de vue limité, j'ai donc commencé par occuper. sans me douter de cet accord, l'une des positions essentielles de la critique sheridanienne. Pareille convergence ne saurait être dénuée de sens. Mais plus significatif encore est son caractère provisoire : sans changer de point de vue, j'ai dû me résoudre à rétractation.

Cette évolution ne s'étant produite qu'en conséquence d'une familiarité croissante avec l'œuvre gersonienne et sous le poids de textes précis, il me paraît utile de dire en quoi et pourquoi, lorsqu'il me fut enfin possible de lire l'article de M. O'Sheridan, il ne m'était plus permis de céder, sur ce point du moins, à une argumentation qui ne tendait pourtant qu'à fonder mon impression initiale. Si j'y parviens, cette contribution partielle nous rapprochera, me semble-t-il, du jugement équitable auquel Pomerius a droit. Mais il serait injuste de conduire cette discussion et de définir notre divergence sans dire à M. O'Sheridan toute notre reconnaissance pour avoir soulevé, avec tant d'érudition, de franchise et de brio, l'une des plus urgentes parmi toutes les questions ruysbroeckiennes.

Mon plan sera très simple. Une première partie situera et analysera la critique shéridanienne, puis décrira ses conséquences. Dans une seconde partie, je montrerai comment il convient aujourd'hui de poser la question et de préparer, sinon de trouver, la solution.

## *PREMIÈRE PARTIE*

---

### LA CRITIQUE SHERIDANIENNE DE POMERIUS SES ANTÉCÉDENTS ET SES SUITES.

Je me bornerai ici à ce qui concerne le chapitre VII de la *Vie de Ruysbroeck*. Il suffirait, nous assure-t-on, à ruiner toute confiance dans la bonne foi de Pomerius. Considérons-le donc d'aussi près que possible, et comme le problème de la sincérité de l'hagiographe inclut, à titre de donnée importante, la solution de celui qui concerne la date de sa biographie, ne séparons pas ces deux questions corrélatives. Pour comprendre et pour juger M. O'Sheridan, voyons tout d'abord ce que l'histoire peut nous apprendre sur le crédit à accorder à Pomerius et sur la date de son œuvre.

# CHAPITRE PREMIER

## La bonne foi de Pomerius et la date de sa biographie avant M. O'Sheridan.

L'enquête qui s'impose à nous sera beaucoup moins longue qu'on ne pourrait le craindre. En réalité, l'histoire de Ruysbroeck présente huit points critiques : 1483, 1552, 1622, 1885, 1914, 1925, 1933 et 1936, et la seule période qui nous intéresse vraiment est cet espace de temps, relativement court, qui s'étend de l'édition et de l'interprétation des Bollandistes, en 1885, à la thèse de M. O'Sheridan, en 1914.

Avant 1483, les œuvres du prieur de Groenendael étaient largement répandues, mais la connaissance de sa personne et de sa vie n'appartenait qu'à ses proches, à sa famille religieuse et aux milieux où avaient pénétré des renseignements biographiques de tout ordre, ceux dont les traces demeurent et ceux que nous ignorons. Une vie ancienne nous a été conservée. Il y en a eu peut-être deux, peut-être davantage. Il serait extrêmement intéressant, très difficile, mais peut-être pas absolument impossible de dresser un tableau géographique et chronologique de leur diffusion. Mais c'est là, pour le moment, une sorte de préhistoire qui échappe à nos prises.

### I. — 1483 : Jean de Schoonhoven.

En 1483, Jean Koelhoeff de Lubeck publia, à Cologne la première édition des œuvres complètes de Gerson. Se laisant fort heureusement guider par le manuscrit qu'il transcrivait, il adjoignit à l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, dans laquelle Gerson critique le *De ornatu spiritualium nuptiarum*, la réplique de Groenendael, ce qu'il appelle le *Libellus* de Jean de Schoonhoven. C'était enrichir l'histoire, car c'était lui donner enfin en pâture les quelques notations biographiques et bibliographiques sur lesquelles l'apologiste attirait l'attention du censeur. On apprenait ainsi, et rien de tout cela n'était négligeable, que l'auteur du *De ornatu spiritualium nuptiarum* s'appelait Jean de Ruusbroec, qu'il n'était pas un laïc ignare mais un prêtre, premier prieur et fondateur d'un monastère de chanoines réguliers situé dans le Brabant et appelé *Viridis vallis*, au diocèse de Cambrai, dans la forêt de Soignes, près de Bruxelles ; que, doué d'une science convenable, il avait écrit en thiois des ouvrages où il exposait une doc-

trine directement reçue de Dieu ; que son dessein était d'extirper du Brabant et des régions voisines la secte des Libres esprits, qui y pullulait, et que c'est à cette fin qu'il mettait leurs erreurs à nu ; qu'il avait écrit, outre l'*Ornatus*, au moins un autre ouvrage, irréprochable de fond et de forme, le *De calculo* ou *De perfectione filiorum Dei*. On aurait même connu dès lors avec assez de précision l'année de sa mort si l'on avait pu savoir à quelle date ce *libellus* avait été écrit, car son auteur y comptait vingt-cinq ans environ entre ce trépas et le moment où il écrivait. On était certain tout au moins que cette date était postérieure à 1378, puisque Jean de Schoonhoven le plaçait après l'origine du schisme qui désolait encore l'Église tandis qu'il composait son mémoire (1). Bien maigres, mais d'une autorité singulière, ces indications furent tout ce que l'on put savoir de Ruysbroeck pendant plus de deux tiers de siècle dans toute cette partie du monde lettré, assurément la plus étendue, où n'avait pénétré aucune copie de documents biographiques issus de Groenendael ou de Windesheim.

## II. — 1552 : Surius.

En 1552, brusque péripétie. Le chartreux Laurent Surius traduit les œuvres complètes de Ruysbroeck et place en tête de son in-folio une *Vita insignis* en dix-huit chapitres qui, dans l'édition de 1692 que j'ai sous les yeux, occupe quatorze colonnes pleines. Deux traits sont pour nous caractéristiques. D'abord, Surius se réfère à une source par rapport à laquelle il définit son rôle, très limité :

Praecipuus huius vitae author, Canonicus Regularis fuit, sed nomen suum suppressit : vixitque paulo post Rusbrochium, sed ejus verba nos aliquanto meliori stylo reddidimus (2).

Disposant d'une *vie* écrite, peu de temps après Ruysbroeck, par un chanoine régulier anonyme, il s'est contenté d'en améliorer quelque peu le style. Témoignage capital qui implique l'existence d'une vie plus ancienne, composée peut-être dans le propre milieu de Ruysbroeck, puisque Groenendael était un monastère de chanoines réguliers de Saint-Augustin, mais qui n'est pas strictement exact en ce qui concerne l'activité de Surius. On peut le constater sans anticiper sur le progrès de la documentation. Non con-

---

(1) Cf. Jean de Schoonhoven, *Libellus qui nititur defendere quaedam dicta fratris Johannis Ruysbroech contra magistrum Johannem de Gerson cancellarium parisiensem* ; dans J. Gerson, *Opera omnia*, éd. E. du Pin, t. I ; col. 66-67.

(2) F. Laurentius Surius, carthusiae coloniensis alumnus, *D. Ioannis Rusbrochii opera*, Cologne, 1692, in-fol. ; préface.

tent de perfectionner le style de sa source, Surius, et c'est par ce second trait qu'il touche encore de plus près à notre enquête, en élimine, de son propre aveu, tout un chapitre. Voici ce qu'il écrit après son chapitre VI :

Hoc loco Caput unum intertexuerat vitae hujus Author de Gersonis sententia, quam de quibusdam hujus sanctissimi Patris dictis tulerat : quam etiam certis refellit argumentis, Sed quia in Epistola liminari Operis hujus ea de re abunde agitur, hoc loco Caput istud omittendum putavimus. Certum est enim, Gersonem corrupto exemplari deceptum, aut praecipitem tulisse sententiam de eo, cujus nec vitam, nec scripta omnia unquam bene prospectu habuit (1).

Décision étonnante. On ne peut croire qu'elle ait été prise par amour de la concision, car ce n'est pas le genre de scrupules qu'on peut attendre de Surius. Il doit céder à des raisons plus profondes. J'aurai à m'expliquer ailleurs sur ce point. Ce qu'il importe de noter ici, c'est qu'après un chapitre VI, c'est un chapitre VII qui est ainsi escamoté. Curieuse coïncidence et qui n'est pas fortuite. Le progrès de la documentation nous permet de savoir que ce chanoine régulier anonyme n'est autre que Pomerius. Le chapitre VII que Surius juge bon d'omettre, c'est ce même chapitre VII qui me concerne chez Pomerius et qui m'oblige à discuter la thèse de M. O'Sheridan.

De ce fait remarquable, deux conséquences découlent immédiatement. D'un point de vue historique, d'abord, il est manifeste que tant que Surius est resté le seul biographe ruysbroeckien connu, le problème critique qui s'est imposé à M. O'Sheridan comme à moi à propos de ce chapitre VII n'a pu être non seulement ni résolu ni correctement posé, mais même pas soupçonné. Rien ne subsistant chez lui du schéma de la critique gersonienne tel que Pomerius l'avait tracé, aucune incompatibilité avec les faits connus par ailleurs n'est observable de ce point de vue. La question que l'on peut encore poser est toute différente, car elle touche à l'information du traducteur, mais nullement à la sincérité du biographe dont le texte nous est, sur ce point, masqué. De là, sans doute, la confiance entière témoignée par tous les historiens à la *Vita insignis* reproduite par Surius. M. O'Sheridan le remarque, mais Auger l'avait dit avant lui : tous ceux qui, après 1552, se sont occupés de Ruysbroeck, ont docilement enregistré les données fournies par Surius (2).

---

(1) L. Surius, *l. c.*, *Vita et gesta D. Joannis Rusbrochii*, p. 3, col. 1.

(2) Cf. A. Auger, *Etude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen âge*, p. 160, note 2, qui énumère les ouvrages suivants : *Het leven der verlichten leeraers en utnemenden schouwer Heer Jan Ruysbroec*, dans *'t Cieraet der gheestelycker Bruyloft*, Bruxelles, 1624. — Mastelinus, *Necrologium Viridisvallis*, Bruxelles, s. d. (v. 1630) p. 83 : *De viris illustribus*

D'un point de vue critique, ce geste de Surius ne peut que confirmer et aggraver nos inquiétudes. Que dans sa piété et son enthousiasme ruysbroeckiens, le chartreux juge prudent de ne pas transcrire ce chapitre VII, n'est-ce pas le signe ou bien qu'il recule devant les difficultés inhérentes à sa source, sans douter pour autant de sa sincérité, ou bien qu'il s'est rendu compte que, sur ce point, il ne pourrait adopter et divulguer le même schéma de la critique gersonienne sans trahir la vérité ? Je m'étonne que M. O'Sheridan n'ait pas songé à revendiquer Surius comme un précurseur et même, jusqu'à un certain point, comme un allié, en montrant combien un escamotage de ce genre, en pareilles circonstances, rend suspecte la source que l'on ne peut citer intégralement. Ou plutôt, je m'en étonnerais si la puissante dialectique sheridanienne pouvait éprouver le besoin de se chercher des alliances. Quoi qu'il en soit, l'on ne peut reprocher aux historiens auxquels manquait l'un des termes de comparaison de n'avoir pas donné à cette élimination le sens qu'il serait possible de lui reconnaître aujourd'hui.

---

*Viridis Vallis liber secundus.* — *Het leven van den Hoog verlichten Leeraer der verborghen goddelycke Wetenschap den salighen Joannes Ruysbrochius....*, Te Ghendt, by Aug. Graet, in den Engel, v. 1717. — *Die excellente cronike van Brabant*, Anvers, 1530, t. I, c. 37. — PENNOTTUS, *Ordinis clericorum canonicorum historia tripartita*, Cologne, 1630, pp. 527, 528, 530. — WICHMANNS, *Brabantia mariana*, Anvers, 1632. — HELYOT, *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires*, Douai, 1714, t. II, p. 349. — VAN GESTEL, *Historia sacra et profana archiepiscopatus Mechliniensis*. La Haye, 1725, t. II, p. 78. — SANDERUS, *Chorographia sacra Brabantiae*, La Haye, 1727, t. II, p. 16. — FOPPENS, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, t. II, p. 720. — PAQUOT, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, Louvain, 1765, t. I, p. 51 etc. Sans prétendre composer une liste complète j'ajoute quelques études plus tardives, fort importantes par l'influence qu'elles ont exercée : J. G. V. ENGELHARDT, *Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroeck*. Zur Geschichte des mystischen Theologie. Erlangen, 1838, in-8°, XIV-400 p., p. 165-173. — Ch. SCHMIDT, *Etudes sur le mysticisme allemand au XIVe siècle* (Mémoire lu dans les séances des 18 octobre, 8, 22 et 29 novembre, 6 et 27 décembre 1845, et 3 janvier 1846 de l'Académie royale des Sciences morales et politiques de l'Institut de France ; imprimé dans les Mémoires de l'Académie, Savants étrangers, t. II), Paris, 1847, in-4°, VI-688 p., p. 225-502, qui s'inspire de Surius, p. 437-438. — BONET-MAURY, *Jean de Ruysbroeck*, dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses* publiée sous la direction de F. Lichtenberger, t. XI, Paris, 1881, in-8°, 810 p., p. 363-366, résumant Surius, p. 363-364, avec une difficulté chronologique qui lui est propre. D'après Surius, ch. VI, Ruysbroeck aurait vécu dans le siècle jusqu'à soixante ans. Pour Bonet-Maury, « enfin à 65 ans. [...] il se retira dans la Vallée Verte ». Mais comme il avait dit plus haut que Ruysbroeck « a 24 ans [...] reçut l'ordination, et pendant 36 ans [...] exerça les fonctions de vicaire à Sainte-Gudule », il crée dans la biographie ruysbroechienne un hiatus de cinq ans dont il oublie de dire à quoi ils furent occupés.

### III. — 1885. Les Bollandistes.

Il était réservé aux Bollandistes de renouveler la question tout en indiquant l'importance de la date de 1622 dans l'historiographie ruysbroeckienne. Avec eux, la source de Surius est non seulement identifiée mais publiée. Par un recul de cent trente ans, on se rapproche considérablement de Ruysbroeck, on connaît le nom et la qualité de son biographe, on peut lire le chapitre dissimulé par Surius, prendre conscience des problèmes qu'il soulève et apprécier la valeur de ce témoignage heureusement restitué .Mais il faudrait tout ignorer des lois de l'histoire pour se représenter ces résultats comme obtenus d'emblée et simultanément. Examinons d'un peu près cette position, point de départ de toutes les recherches postérieures.

En 1885, les *Analecta Bollandiana* publient sous un titre factice (1), d'après le ms. 2926-28 de la Bibliothèque royale de Bruxelles, un ouvrage en trois parties, dont le même manuscrit leur donnait immédiatement, d'une main un peu postérieure mais appartenant au xv^e siècle, le nom de l'auteur et le titre :

[Henricus Pomerius]. De origine monasterii Viridisvallis et de gestis patrum et fratrum in primordiali fervore ibidem degentium (2).

La seconde partie, intitulée

Liber Secundus, seu de vita et miraculis fratris Johannis Ruusbroec devoti et primi prioris Viridisvallis (3),

correspond terme à terme à la biographie imprimée par Surius. Le chapitre VII s'y lit p. 287-288.

Dans une introduction concise et dense, l'éditeur répond à trois questions : cette *vie de Ruysbroeck* est-elle la vie primitive, ou bien utilise-t-

---

(1) *Analecta Bollandiana*, t. IV (1885), in-8°, 416 p., p. 257 : « De origine monasterii Viridisvallis una cum vitis B. Joannis Rusbrochii primi prioris hujus monasterii et aliquot coaetaneorum ejus ». Cette édition, introduction et épilogue compris, occupe les pages 257-334. L'introduction s'étendant de la p. 247 à la p. 261 et étant suivie, p. 62, d'un extrait du *Necrologium viridisvallense*, l'épilogue recouvrant la p. 333, les pages 323-332 étant consacrées à un texte complémentaire, le *De origine* est limité aux pp. 263-322. Il y aurait confusion et danger d'erreur à prendre le titre d'ensemble donné p. 257 au lieu du titre ancien imprimé p. 263, car on risquerait de se tromper sur le dessein de l'auteur. On n'a pas toujours pris cette précaution.

(2) *L. c.* p. 263.

(3) *L. c.* p. 283-308.

elle, en l'augmentant, une vie plus ancienne (1) ; que penser de la bonne foi et de l'autorité de Pomerius (2), à quelle date son livre a-t-il été achevé (3) ? Ces questions résolues, il confie à ses lecteurs les deux motifs qui ont inspiré l'édition de cet ouvrage. Déplorant, d'une part, que la source de tant de biographies demeurât cachée tandis que seuls des ruisseaux faisaient connaître Ruysbroeck ; désirant, d'autre part, collaborer aux efforts tentés alors en cour de Rome par l'archevêque de Malines, Mgr P. L. Goossens, en vue d'obtenir un décret du Saint-Siège approuvant et amplifiant le culte public et ecclésiastique rendu de temps immémorial au *Bienheureux Jean*, l'éditeur a jugé opportun de mettre au jour cette histoire originale du Bienheureux Jean van Ruysbroeck afin qu'un si grand homme fût connu des Belges, ses compatriotes, pour ainsi dire par les traits mêmes de son visage (4).

De telles raisons disent assez ce que l'éditeur pense des problèmes posés par lui, et surtout de celui qui nous intéresse, le problème de la bonne foi et de l'autorité de Pomerius.

### 1. *Vie primitive ou dérivée?*

Sur le premier point, sa position est nette. Deux témoignages l'obligent à admettre l'existence d'une Vie de Ruysbroeck antérieure à celle qu'il édite, et, précision capitale, lui donnent le nom de son auteur.

D'abord, le *Nécrologe* de Groenendael, ms. II, 155 de la Bibliothèque royale de Bruxelles, fol. 118v° :

Anno Domini M.CCC.LXXXI° obiit venerabilis pater Dominus Johannes de Rusbroeck, prius prior ac fundamentum ( ! ) hujus monasterii. Hujus sancti patris vitam gloriosam frater Johannes Theodrici ( ! ) de Scoenhovia veraci atque egregio stilo, utpote qui eundem novit, vidit, subque ac cum ipso hic vixit, fideliter conscripsit (5).

En second lieu le *Virilogium Viridisvallis*, de Jean de Jonckheere, archiviste de Groenendael, mort en 1510 (6). Mais ce témoignage n'est pas immédiat, et il importe de le remarquer expressément, car plus d'un excel-

---

(1) *L. c.*, p. 257-259 : « Circa quam prima quaestio movetur : utrum haec sit primitiva beatissimi viri Vita, an hausta sit ex priori aliqua, novisque aucta additamentis ».

(2) *L. c.*, p. 259-260 : « Altera quaestio quae circa Pomerii laborem hunc moveri potest, viri fidem spectat et auctoritatem ».

(3) *L. c.*, p. 260 : « Quo anno Pomerius hunc librum suum absolverit ».

(4) *L. c.*, p. 261 : « Si quis quaerat causam ac rationem edendae nunc temporis ».....

(5) *L. c.*, p. 257.

(6) *L. c.*, p. 258, citant le *Nécrologe*. «ad XV Kal. Februarii : Anno Domini MVcIX stilo Cameracensi obiit venerabilis pater fr. Johannes Furnis, alias Jonckheere »....

lent historien l'a oublié, à commencer par l'éditeur lui-même (1). Il avoue pourtant qu'il n'a pu examiner ce *Virilogium*, introuvable (2). S'il le connaît, c'est grâce à une allusion faite en 1622 par Aubert le Mire, dans une lettre écrite le 16 décembre au jésuite Heribert Rosweyde, initiateur des *Acta Sanctorum* :

Recte mones de edenda Rusbroquii Vita per Joannem Sconhovium conscripta : sed, quod doleo, nulla spes est de Sconhovio inveniendo apud Brabantos. Notat enim Joannes Jonchaerus in Virologio (!) Viridis Vallis periisse Sconhovii libellum, ex quo Pomerius auctior prodiit (3).

Quelle que soit l'importance de ce texte, et je ne songe nullement à la diminuer, rien ne peut en modifier la nature : c'est un témoignage sur un témoignage, un témoignage porté en 1622 sur un témoignage écrit avant 1510. Cela suffit pour que nous considérions la date de 1622 comme remarquable, puisque l'on savait dès lors dans les milieux d'érudits appliqués à la composition des *Acta Sanctorum* qu'il fallait chercher et publier la source de Surius, que Jean de Schoonhoven avait quelques titres à cette dignité, et qu'il existait un problème des relations Schoonhoven-Pomerius. Mais ce n'est peut-être pas assez pour qu'on puisse affirmer que l'existence de la *Vie de Ruysbroeck* par Schoonhoven soit établie en vertu de l'accord de deux témoignages d'égale valeur. Sans doute, A. Le Mire est un érudit célèbre et qui inspire confiance. Mais il n'est pas inouï que les érudits les plus scrupuleux soient victimes d'une distraction sur le point précis où il en

---

(1) Cf. en particulier A. Auger, *Etude sur les mystiques...*, p. 158 : « Si cette hypothèse est fondée (et l'éditeur l'appuie sur le *Virilogium Viridisvallis* de Jean de Jonckheere et sur le *Necrologium* de Groenendael) »... Il n'est d'abord pas sans inconvénients de renverser l'ordre de ces témoins, car la partie du *Nécrologe* citée à propos de Ruysbroeck est, d'après l'*Epilogus*, p. 334, antérieure au 3 septembre 1416, tandis que le *Virilogium* doit appartenir au dernier quart du xv^e^ et au début du xvi^e^ siècle ; mais il est encore plus grave de présenter l'hypothèse de l'éditeur comme appuyée sur deux témoignages directs de même valeur, alors qu'il ne cite que le *Nécrologe* et n'a pu retrouver le *Virilogium*.

(2) *L. c.*, p. 258, « Ipsum Virilogium inspicere nequivimus, quippe quod dudum non compareat ». D'une importance capitale, cet ouvrage est perdu mais peut-être pas complètement ; cf. Marc Dykmans, S.J., *Obituaire du monastère de Groenendael dans la forêt de Soignes* (Publications de la Commission royale d'Histoire de l'Académie royale de Belgique), Bruxelles, 1940, in-8°, C-562 p., p. xlvii et 73, note 1 : « En 1658, le prieur de Groenendael authentiquait encore un extrait du manuscrit [....]. Cet extrait était vers 1910, en la possession de P. Hosdey, conservateur à la Bibliothèque royale. Un bienveillant lecteur pourrait-il nous aider à retrouver ce fragment, ou mieux un exemplaire de la chronique complète ? » Je tiens à faire écho à cette prière, car rien ne serait plus désirable que de la voir exaucée.

(3) A. Le Mire, cité par W. De Vreese, *Ruysbroeck* dans la *Biographie nationale de Belgique*, t. XX (1909), col. 573.

résulte le plus d'inconvénients pour l'histoire et pour leur réputation. Tant que l'on n'aura pas retrouvé le *Virilogium*, la prudence est requise. Et d'autant plus que, dans la même lettre, A. Le Mire pose à l'érudition moderne une question du même genre qui prend l'aspect d'une énigme :

In quaerendo Rusbrochii libello de nuptiis spiritualibus, per Thomam Kempensem latine reddito (1).

Thomas a Kempis traducteur de la *Gheestelike Brulocht*? Personne, que je sache, ne connaît un seul document capable de soutenir cette donnée aberrante d'histoire littéraire ruysbroeckienne, personne et pas même le R. P. Debongnie, qui peut citer, lui, en plus des trois traductions latines universellement connues, celles de Jordaens, Geert Groote et Surius, une quatrième, stupéfiante par son auteur et son repérage en manuscrit :

De ornatu spiritualium nuptiarum. [...] Trad. Jean de Schoonhoven, Bruxelles, Bibliothèque royale, ms. 4935-43, f. 60 (2).

Je crois que sur ce point l'acribie du P. Debongnie est en défaut, je dirai ailleurs pourquoi. Il n'en résulte pas qu'Aubert Le Mire se trompe, mais il devient assez clair que l'on ne pourrait se contenter de son texte pour affirmer que la traduction de Thomas a Kempis a existé. Dans cette atmosphère, une méprise sur le *Virilogium* n'est plus absolument invraisemblable.

Pour tirer argument de cet ouvrage, que l'on ne peut consulter, il faut donc accorder à Aubert Le Mire un entier crédit. C'est ce que fait l'éditeur des *Analecta Bollandiana* :

Haud tamen credere non possumus Miraeo asserenti : teste Jonchero extitisse Vitam Rusbrochii a Joanne Sconhovio conscriptam eamque tunc temporis jam fuisse perditam (3).

---

(1) A. Le Mire, *l. c.* — W. de Vreese, col. 573, écrit : « D'après une lettre autographe d'Aubert Le Mire à Rosweyde (16 décembre 1622), il devrait y avoir eu une troisième traduction latine des *Noces spirituelles*, faite par Thomas a Kempis ; au moins, Miraeus cherchait une telle traduction, » cité par M. d'Asbeck, *Documents relatifs à Ruysbroeck*, p. 107.

(2) Pierre Debongnie, C.SS.R., *Jean Mombaer de Bruxelles abbé de Livry. Ses écrits et ses réformes* (Université de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie. 2e série, fasc. 11), Louvain-Toulouse, 1928, in-8°, xi-354 p., p. 334. La même indication avait été donnée p. 36, note 1. Le P. Debongnie ne paraît pas se douter de son caractère de nouveauté absolue et révolutionnaire. Si Jean de Schoonhoven a traduit la *Gheestelike Brulocht*, quelle complexité nouvelle dans le conflit Gerson-Ruysbroeck ! C'est pourquoi je retrouverai cette question dans mon essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson.

(3) *Analecta Bollandiana*, *l. c.*, p. 258.

Il faut le faire avec lui, si l'on veut conclure que Groenendael voyait en Jean de Schoonhoven, en vertu d'une tradition certaine, l'auteur de la Vie de Ruysbroeck.

Fama itaque certa, atque haud dubia apud Viridemvallem traditione notum erat Joannem Schonhovium exarasse Vitam beati Joannis Rusbrochii (1).

Mais cette Vie a disparu depuis des siècles. De l'impossibilité de la moindre vérification certains érudits tirent une conséquence diamétralement opposée à celle de l'éditeur. Pour eux, une telle Vie n'a jamais existé, ou bien il faut entendre que ce nom désigne la lettre écrite par Jean de Schoonhoven pour défendre Ruysbroeck contre Gerson :

Quae tamen a multis seculis non comparet, ac periisse videtur. Ideo non mirandum, si docti quoque viri nunquam exstitisse pronuntient, — aut putent Vitae nomine venire Epistolam apologeticam quam pro Rusbrochii scriptis adversus Gersonem Joannes Sconhovius edidit (2).

Et ils en sont d'autant plus convaincus qu'Henri Pomerius ne fait aucune allusion à cette Vie, alors qu'il avoue avoir appris tout ce qu'il a écrit « par la relation des premiers pères, et surtout de Jean de Schoonhoven » :

Tanto magis quum viderent Henricum Pomerium nullam mentionem facere hujus Vitae, dum tamen omnia quae scribit « ex relatione primorum patrum, atque imprimis Joannis Scoenhovii » didicisse fatetur (3).

L'éditeur n'ignore donc pas cette grave objection. Il la repousse. Mais dans ce rejet, il majore le premier quelque peu l'argument qui le décide, car il met sur le même plan le témoignage du *Nécrologe* et celui de Jonckheere :

Quibuscum quo minus sentiamus facit clarum testimonium Necrologii et Joncheri (4).

Ce n'est pas là tout à fait ce que l'on attendrait de la rigueur bollandiste. Clair, le témoignage du Nécrologe l'est, à la condition que l'on élimine la possibilité de réduction de la *Vita* au *Libellus*, et que l'on s'assure que le manuscrit n'est pas une copie tendancieuse où noms d'œuvre ou d'auteur auraient été remaniés. En tout cas, si ce témoignage est clair, il est seul à l'être, car celui de Jonckheere ne peut être atteint que par un intermédiaire, ce qui le frappe équivalemment d'une certaine obscurité. Quoi qu'il en soit, l'éditeur pousse son hypothèse à bout en expliquant comment

(1) *L. c.* (2) *L. c.* (3) *L. c.* (4) *L. c.*

il comprend les choses. Pour lui, Jean de Schoonhoven a écrit l'histoire de Ruysbroeck. Voyant ensuite Pomerius sur le point d'écrire le *De origine*, il lui donna sa propre *Vita*. La *relation* dont parle Pomerius doit donc être interprétée au sens de récits non seulement oraux mais écrits. Si l'on cessa de transcrire et de lire l'œuvre de Schoonhoven, c'est pour la raison qu'elle avait passé tout entière dans la compilation historique de Pomerius : de là, finalement, sa disparition :

Rem sic explico. Scripserat Joannes Sconhovius, Rusbrochii contubernalis ad discipulus, sanctissimi viri Vitam aliquam, eamdemque postmodum tradidit Henrico Pomerio, scripturo « *De origine monasterii Viridisvallis et de gestis Patrum et Fratrum in primordiali fervore ibidem degentium* ». Hic est generalis titulus lucubrationis Henrici Pomerii quam nunc in *Analectis* edimus. Cujus secunda pars, ac totius operis praecipua, Vita est ac mores laudabiles Joannis Rusbrochii. In prologo fatetur auctor se ea quae scribit, didicisse « relatione... credibilium personarum, fratris Johannis videlicet de Holare..., et fratris Joannis de Scoenhovia, confratrum nostri monasterii, qui haec eadem se vidisse vel relatione veridica audivisse palam et publice protestantur ». Existimo ergo Henricum Pomerium argumentum scriptionis suae dicicisse quidem ab iis quos dicit, ex eorum « relatione », non modo orali sed etiam scripta : quae fuerit Vita conscripta olim ab Joanne Sconhovio, quaeque tota transierit in opus Pomerii historicum, ideoque transcribi legique desierit, et tandem perierit (1).

Et de là une conclusion critique de première importance :

Sic fiet ut pars secunda hujus scriptionis Henrici Pomerii sit vera ac primitiva Vita Joannis Rusbrochii, antiquissimus purissimusque fons unde vera notia rerum a Joanne Rusbrochio gestarum maxima ex parte peti ac hauriri debeat (2).

Si Pomerius a absorbé Schoonhoven au point de le faire disparaître sans retour, il s'ensuit évidemment que l'on ne peut remonter au delà de Pomerius, et que d'ailleurs son récit mérite toute la confiance que méritait celui de Schoonhoven. En ce point, il n'eût pas été superflu de se demander si ce recours à l'original était rendu vraiment nécessaire par de notables différences entre la *Vita* de Pomerius et la *Vita insignis* de Surius, mais l'éditeur ne parle nulle part de Surius et ne paraît pas avoir éprouvé le besoin d'instituer une enquête dont le résultat aurait peut-être diminué, du simple point de vue des données biographiques traditionnelles, l'intérêt et la nouveauté de sa contribution. Mais si Pomerius n'est que l'écho de Jean de Schoonhoven, comment douterait-on de sa parole ? Lorsque l'éditeur aborde sa seconde question, sa réponse est d'avance assurée.

---

(1) *L. c.* (2) *L. c.*

## 2. *Bonne foi et autorité de Pomerius.*

Quelle confiance avoir en Pomerius ? Quelle est son autorité ? Sans aucune hésitation, sans la moindre réserve, l'éditeur déclare :

Jam vero is est Henricus Pomerius ut nemo fortassis majorem fidem mereatur (1).

Confiance absolue qui donne aussitôt ses preuves. Elles sont réparties sur deux plans. Tout d'abord, quatre raisons tirées des conditions extérieures à la personnalité morale du témoin : quasi-contemporain de Ruysbroeck, il vécut dans les mêmes lieux que lui, il fréquenta des confrères et des maîtres qui non seulement avaient connu personnellement l'homme de Dieu mais qui avaient vécu de nombreuses années dans sa familiarité ; c'est de leur vivant et avec leur aide qu'il écrivit sur un sujet que la renommée avait déjà fait connaître à tous ses lecteurs :

Etenim ipsum Rusbrochium aetate prope attingit. Vixit in locis in quibus ille vixerat, iisdem usus contubernalibus magistrisque qui virum Dei non tantum de facie noverant, sed multos annos familiariter cum eo vixerant : quibus viventibus et adjuvantibus scribit de rebus quarum fama illustris ad omnes venerat, qui libros accepturi et lecturi certo erant (2).

Passant de ces conditions éminemment favorables au témoin qui y est placé, l'éditeur énonce sa thèse en termes qui, pour être classiques, n'en définissent pas moins le degré suprême de véracité :

Ipse denique talis erat ut nec facile falli posset, ac fallere omnino noluisset (3).

Pour démontrer son premier point, notre auteur nous présente le personnage. Recueillons les traits essentiels de cette biographie schématique. Né à Bruxelles en 1382, un an après la mort de Ruysbroeck, Henricus Pomerius, *ex Pomerio*, ou *de Pomerio*, du flamand *Bogaerts, van den Bogaerde*, doué d'une bonne culture littéraire, maître ès arts, professa la règle de saint Augustin chez les chanoines réguliers du monastère de Groenendael. Inscrit le soixante-et-unième sur leur liste, il fut prieur de Sept-Fontaines en 1422, de Groenendael en 1431-32. De nouveau prieur de Sept-Fontaines en 1454, il mourut à Groenendael en 1479. Le *nécrologe* le caractérise ainsi :

Hic fuit magnus devotarius et multum speculativus. Unde scripsit plura opuscula, scilicet Promptuarium spiritualium meditationum, Exercitium super Pater noster, Vitam Ruysbroech (4).

---

(1) *L. c.*, p. 258-259. (2) *L. c.* (3) *L. c.* (4) *L. c.*, p. 259.

Cette biographie à grandes lignes suffit à l'éditeur pour prouver sa thèse bipartite : un tel homme, et si grand, ne peut être facilement trompé ; il ne veut aucunement être trompeur. Thèse qu'il entend démontrer. Sa démonstration se fait par mode d'accumulation de traits psychologiques qui interfèrent parfois avec les conditions extérieures déjà signalées, mais qui impliquent tous, à son sens, l'impossibilité de la thèse contraire. Malheureusement il oublie de distinguer ses arguments selon qu'ils sont destinés à prouver la première ou la deuxième partie, si bien que l'on ne peut dégager avec certitude les raisons qu'il a de tenir Pomerius pour un témoin parfaitement informé de celles qui le persuadent que sa bonne foi et sa véracité sont au-dessus de tout soupçon. Il a mieux aimé produire un effet de masse :

Hic igitur talis tantusque vir, secularibus ac divinis litteris egregie eruditus, devotione ac pietate insignis, contemplationis excelso dono praeditus, qui, post multiplicem rerum usum in seculari vita acquisitum religionem ingressus, in eodem monasterio Viridisvallis, toto adhuc spirante recenti memoria virtutum ac sanctitatis Joannis Rusbrochii, inter ipsa initia cultus et honoris beato viro praestiti, patribus ac magistris usus beati Rusbrochii sociis ac discipulis, omnia propriis oculis inspicere, propriis auribus audire potuit ab ipsis testibus oculatis, atque eorum praesentium commentariis uti in scribenda beati Joannis Vita, omnia quae fidem et auctoritatem conciliant eum in modum assecutus est, ut majora requiri vix possint (1).

Ce paragraphe, il faut l'avouer, est habilement construit, mais on ne peut dissimuler qu'il n'engendre pas la sécurité. Volontairement ou non, l'éditeur appuie plus qu'il n'est légitime sur quelques points essentiels à sa démonstration, ce qui l'affaiblit d'autant. Dans cette bonne dizaine de traits caractéristiques, qu'est-ce qui prouve que Pomerius ne pouvait facilement être trompé ? Son érudition, sans doute, et son expérience complète, son séjour au monastère même de Groenendael, où le souvenir encore vivant des vertus et de la sainteté de Ruysbroeck devait inspirer la sincérité de ceux qui le documentaient, surtout à une époque où commençait le culte rendu au bienheureux, et le fait qu'ayant pour pères et pour maîtres les compagnons et les disciples de Ruysbroeck, il put tout examiner de ses propres yeux, tout entendre de ses propres oreilles des témoins oculaires mêmes et, eux présents, se servir de leurs commentaires dans la composition de son œuvre biographique. Sans doute, mais prenons garde. Une ferveur ruysbroeckienne évidente entraîne ici l'éditeur un peu plus loin que ses sources ne l'y autorisent, et, quand il y adhère, il ne paraît pas se douter que tel ou tel de ses arguments ne concourt à sa démonstration qu'en vertu d'une décision quelque peu arbitraire.

(1) *L. c.*, p. 259-260.

Observons tout d'abord l'étrangeté significative de la formule :

Omnia propriis oculis inspicere, propriis auribus audire potuit ab ipsis testibus oculatis.

Les deux propositions infinitives sont indissolublement unies par le verbe *potuit* ; de plus, grammaticalement, le complément d'origine affecte ces deux propositions, puisqu'il est séparé de l'un et de l'autre infinitifs par le verbe de la proposition principale. Il est pourtant manifeste que l'on ne peut traduire, comme il le faudrait : il put, en consultant les témoins oculaires mêmes, tout examiner de ses propres yeux, tout entendre de ses propres oreilles. Si l'on comprend, à la rigueur, qu'un historien entende de ses propres oreilles ce que lui rapportent des témoins oculaires, il devient inconcevable qu'en recueillant leur témoignage, cet historien passe pour examiner de ses propres yeux *tout* ce que lui racontent ces témoins. Qu'a voulu dire notre auteur ? On peut chercher dans deux directions.

S'il est évident qu'un historien ne peut voir de ses propres yeux ce que lui racontent des témoins oculaires, on ne serait peut-être pas obligé pourtant de rejeter cette expression, si elle signifiait que Pomerius a pu examiner de ses propres yeux, immédiatement, un témoignage écrit. Que cette distinction ne soit pas gratuite, qu'elle relie même étroitement ce passage à son contexte, c'est ce qui ressort du fait qu'elle correspondrait au double sens donné plus haut à *relatio* par l'éditeur : « relatione non modo orali sed etiam scripta ». Mais il ne suffit pas de constater une possibilité de cohérence dans le texte pour en induire la présence de cette distinction dans l'esprit de l'auteur. Pourrait-il vraiment penser ici à une *relatio scripta* ? S'il en était ainsi, pourquoi ne pas le dire ? Pourquoi employer, au lieu du terme propre : *relationem scriptam propriis oculis*..., ce pronom dont l'indétermination est particulièrement caractéristique : *omnia* ? S'il s'agissait de nous faire comprendre que l'information de Pomerius est immédiate, en ce sens que nul autre intermédiaire n'est à placer entre la vie de Ruysbroeck et lui que la Vie primitive écrite par Jean de Schoonhoven, serait-il possible d'user d'une expression plus gauche, plus amphibologique, plus capable d'induire en erreur en suggérant que l'examen personnel de Pomerius a porté sur *tous les points* de la vie racontée ? Dans cette hypothèse, il est assez clair que ses propres yeux ne verraient qu'une chose : le texte qu'ils liraient. Tout le reste leur échapperait. Ce ne serait aucunement par ses propres yeux que l'historien observerait, ou aurait observé les scènes qu'il raconte, mais exclusivement par les yeux des témoins oculaires. Il semble donc impossible d'interpréter en ce sens le texte des *Analecta*.

Mais si *omnia*, au lieu de se rapporter à la Vie de Ruysbroeck, désignait les faits rappelés dans les propositions immédiatement précédentes? Notre auteur entendrait alors par là que Pomerius pouvait considérer de ses propres yeux tout ce qui se passait autour de lui à Groenendael, les traces des vertus de Ruysbroeck et les débuts du culte rendu à sa mémoire. Ce serait un sens beaucoup plus satisfaisant, car il définirait Pomerius comme le témoin de la première génération post-ruysbroeckienne. Mais c'est un sens impossible. *Omnia* est mis, si l'on peut dire, en facteur commun. Ce que les yeux voient, c'est exactement ce que les oreilles entendent : le récit des témoins oculaires. Force nous est donc de nous replier sur une troisième explication, moins favorable à l'éditeur, mais que je ne trouve pas le moyen d'éviter. Tout se passe comme si, entraîné par le sentiment qu'il a affaire à un témoignage d'importance exceptionnelle, l'éditeur se laissait aller, un instant, à le confondre pratiquement avec un témoignage oculaire. De là, le primat accordé à la vision sur l'audition. De là, l'insistance à souligner l'immédiateté de la perception, *propriis*. De là, la mise en relief de la totalité de l'objet immédiatement et personnellement perçu, *omnia*. Ajoutons : tout se passe également comme si, se ressaisissant aussitôt, l'éditeur jugeait suffisant, pour rétablir la vérité, d'introduire la notion de témoignage médiat, très cohérente avec la perception auditive, mais incompatible avec la perception visuelle qui reste pourtant affirmée en première ligne.

Quoi qu'il en soit de cette explication, le fait est qu'en proclamant dans une première proposition l'existence d'un examen fait par les propres yeux de Pomerius ; en répétant dans sa deuxième proposition l'épithète significative : *propriis* ; l'éditeur use de formules insolites quand il s'agit d'un témoin qui n'a pu avoir aucune perception propre des faits qu'il raconte, et produit sur son lecteur, selon sa tournure d'esprit ou ses préoccupations du moment, ou bien l'impression que Pomerius a vu ce qu'il raconte, ou bien que son éditeur oublie quelque peu les exigences d'une saine critique.

Un peu plus haut d'ailleurs, j'ai laissé passer une exagération de même nature. Les témoins oculaires qui renseignaient Pomerius avaient vécu, nous dit-on, « *multos annos familiariter cum* » *Rusbrochio*. C'est beaucoup dire, car Pomerius n'en nomme que deux ; sur ces deux, un seul est entré à Groenendael avant la mort de Ruysbroeck, quatre ans à peine ; l'autre, Jean de Hoelare, deux ans après. Jean de Hoelare étant ainsi hors de cause, les événements dont pouvait parler *de visu* Jean de Schoonhoven ne correspondent guère qu'aux chapitres XXVIII-XXXII de la *Vita* (1).

(1) Il importe de préciser ce point, car on tend à assimiler complètement le cas de ces

Que reste-t-il pour soutenir la conviction que Pomerius est sincère? Peut-être la nature des lecteurs auxquels il s'adresse : connaissant tous les faits, et pleins de vénération pour leur bienheureux père, ils n'auraient pu supporter le moindre accroc à la vérité. S'il en était ainsi, la garantie serait bien extérieure, et assez précaire. Mais l'éditeur a mieux à nous proposer : deux qualités morales et spirituelles qui excluent tout soupçon de duplicité. Insigne par sa dévotion et sa piété, Pomerius avait reçu un don de contemplation très haute. On sent que, pour l'éditeur, un tel contemplatif était incapable de tromper. C'est assez vraisemblable, mais cela ne suffit pas à faire une démonstration. Un contemplatif éminent peut avoir des faiblesses morales. La dévotion a même perfois inclu le mensonge comme une œuvre pie : *pro pietate mentiri*. Mais où l'éditeur a-t-il pris que Pomerius ait atteint un degré élevé de contemplation ? Dans le *Nécrologe*, sans doute, qu'il vient de citer et qu'il ne complète, sur ce point, par aucune autre source. Or, à parler,en toute rigueur, ce n'est pas tout à fait ce que dit la notice. Elle attribue à Pomerius deux qualités : *magnus devotarius et multum speculativus*. On peut considérer la première comme une dévotion remarquable, car le mot qui l'exprime, rare mais qui n'est pas absent de textes relatifs aux milieux monastiques (1), est en somme un intensif de *devotus*. Est-ce à dire que celui qui a mérité cette épithète par sa piété, sa religion intérieure, ait été, à pro-

deux témoins et à majorer leur valeur. D'après l'extrait du « *Catalogus fratrum clericorum sive choralium* » *qui pars est* NECROLOGII VIRIDISVALLENSIS cité par les *Analecta*, p. 262, Jean de Schoonhoven est inscrit au vingt-sixième rang, Jean de Hoelaere au vingt-septième. L'ordre d'inscription correspond à l'ordre d'entrée à Groenendael. Grâce à l'*Obituaire* nous pouvons fixer cette date pour l'un et pour l'autre. Tous deux moururent en 1432, Jean de Schoonhoven le 22 janvier, Jean de Hoelare le 16 mars ; Schoonhoven dans la cinquante-quatrième année de sa profession ; Hoelaere dans la quarante-huitième : cf. M. DYKMANS, *Obituaire*, *l. c.*, p. 77 : « Item anno 1431°, sec. st. curie Cameracensis, obiit devotus fr. Johannes de Scoenhovia, *presb.*, anno sue professionis 54° ; » et p. 131-132 : « Obiit ven. fr. Johannes de Holare alias Pistoris, anno 1431, sec. st. curie Cameracensis [...]. professionis sue anno XLVIII° ». Selon le jour de la profession et la manière de compter du rédacteur, cela donne 1378 ou 1379 pour la profession de Jean de Schoonhoven, 1384 ou 1385 pour Jean de Hoelaere ; 1377 ou 1378, 1383 ou 1384, pour la date de leur prise d'habit. Ruysbroeck mourut le 2 décembre 1381. Il convient donc d'exclure expressément Jean de Hoelaere du groupe des témoins oculaires. Quant à Jean de Schoonhoven qu'a-t-il pu voir de ses yeux? Ruysbroeck assurément, mais Ruysbroeck à quatre-vingt-quatre ans. Les novices et jeunes profès fréquentaient-ils habituellement ce vieillard qui n'avait plus que trois ou quatre ans à vivre? C'est possible, mais il faudrait le prouver.

(1) Il est connu de DU CANGE, mais au féminin seulement : « DEVOTARIA : corona coeli fuit soror Margaritha, magna devotaria » = « Devota, religiosa, pia ».

prement parler, un contemplatif ? La question se pose, et ce n'est pas le deuxième terme qui la résoudra, car le moins qu'on puisse dire de *speculativus*, c'est qu'il ne désigne pas techniquement un contemplatif sublime. On ne peut dès lors supposer que ce mot présente ce sens si l'on n'a pas de quoi le prouver. L'adverbe qui l'affecte et qui implique une idée d'intensité, non de hauteur, n'aide pas à cette preuve. La *speculatio* est, de soi, l'exercice de l'intelligence sur n'importe quel sujet. Elle peut donc être la contemplation du créateur dans le miroir de la créature, mais est-ce bien ce que l'auteur de la notice veut dire de Pomerius ? Ce n'est pas sûr. Rien ne prouve qu'il n'ait pas voulu rappeler que ce maître ès arts était surtout un *intellectuel*. Et ce qui pourrait donner à penser que c'est plutôt ce qu'il entend, c'est qu'il établit un lien de cause à effet entre cette dernière qualité et une activité d'écrivain : *unde scripsit*. Ce que Pomerius a écrit ne paraît pas sortir de la plume d'un extatique. *Promptuarium spiritualium meditationum* : garde-manger, ou salière de méditations, voilà qui ressemble beaucoup au *Rosetum*, au *Venatorium* de Jean Mombaer, c'est-à-dire à ces vade-mecum de spirituels incapables de tirer leur méditation de leur propre fonds. *Exercitium super Pater noster* : quelle que soit la structure de cet exercice, on peut être assuré qu'il ne ressemble pas aux parties proprement mystiques des œuvres ruysbroeckiennes. Bref, rien, semble-t-il, n'autorisait l'éditeur à traiter le biographe de Ruysbroeck comme un religieux gratifié d'une haute contemplation. Mais si les garanties morales impliquées dans une telle sublimité s'estompent, comment maintenir son affirmation que Pomerius n'aurait à aucun prix voulu tromper ?

Non seulement ces deux arcs-boutants nécessaires menacent de céder sous la pression d'une voûte trop lourde pour eux, mais il n'est pas jusqu'aux faits en apprence les plus favorables à cette thèse qui ne soient susceptibles d'être retournées contre elle. Cette atmosphère de ferveur aux origines du culte ruysbroeckien, l'éditeur veut que ce soit une condition propice à la valeur objective des témoignages. Peut-être, mais sans être soupçonné de manie hypercritique, on peut y voir un risque de majoration collective et d'entraînement à toutes ces retouches caractéristiques si bien connues de la critique hagiographique. En dernière analyse, les choses étant supposées telles que les décrivent les *Analecta*, l'on ne peut, sans formuler d'expresses réserves, adhérer à la conclusion de l'éditeur :

> omnia quae fidem et auctoritatem conciliant eum in modum assecutus est, ut majora requiri vix possint.

Conclure ainsi, ce n'est voir qu'un côté de la question. C'est laisser subsister par prétérition, l'hypothèse radicalement contraire ; bien placé pour être exact, Pomerius ne l'était pas moins bien pour être trompeur. Le

tout est de définir la qualité de son témoignage. Après la prise de position des *Analecta*, le problème reste ouvert.

### 3. *Date du « De Origine »*.

Sans établir le moindre lien entre les deux questions, l'éditeur se demande à quelle date il convient de placer l'achèvement des *Origines*. Il avoue son impuissance à la fixer avec la dernière précision, mais un argument simple lui permet d'indiquer deux dates extrêmes. Pomerius, moine de Groenendael, envoie son œuvre aux chanoines réguliers du monastère de Bethléem, près Louvain, durant le priorat de Jean de Hoelare. Or, Jean de Hoelaere, d'après le *Nécrologe*, fut prieur de Bethléem de 1414 à 1421. Donc le livre de Pomerius fut achevé entre 1414 et 1421 (1).

Un épilogue soumet au jugement du lecteur un nouvel argument, destiné à la fois à soutenir la thèse de l'existence d'une vie primitive composée par Jean de Schoonhoven et à resserrer les dates extrêmes entre lesquelles se place l'achèvement du livre de Pomerius. Continuant à lire le *Nécrologe*, l'éditeur a constaté une diversité de rédacteurs : une première main a conduit le catalogue des frères de chœur jusqu'au n° 62 ; il y est question d'un sous-prieur d'Eemsteyn, élu troisième prieur de Groenendael, le 3 septembre 1414. Une deuxième main a ajouté la mention de son *absolution* et de son retour à Eemsteyn. Or, cet événement n'eut pas lieu avant le 3 septembre 1416. Donc la deuxième main n'est intervenue qu'après cette date. D'autre part, dans les « *Commemorationes fratrum* », la première main dure jusqu'au 16 mai 1415 ; la deuxième apparaît le 25 septembre 1417. Or, dans la partie du *Nécrologe* écrite par la première main, fol. 35r°, au 4 janvier le rédacteur renvoie à la *Vie de Jean Ruysbroeck* le lecture qui veut connaître le degré de perfection atteint par le second prévôt de Groenendael, mort le 4 janvier 1409 (*n. st.*), Reynier de Valle, Et, fol. 52v°, au 4 mars, le même rédacteur atteste que les *gesta Domini Johannis de Rusbroec* renseignent sur la délicatesse de conscience de frère Gauthier, dit Neve, de Heyst, prêtre, mort en 1397 (*n. s.*).

D'où l'argument : la Vie de Ruysbroeck due à Pomerius ne faisant aucune mention de Reynier ou de Gauthier, l'on ne peut penser que ce soit à elle que l'auteur du *Nécrologe* renvoie. Mais comme ce rédacteur parle clairement, dans l'*obit* de Ruysbroeck, de sa Vie écrite par Jean de Schoonhoven, sans ajouter un seul mot sur Pomerius, il n'est pas absurde de soutenir, que le premier auteur du *Nécrologe* finit d'écrire avant que Pomerius

(1) *Analecta Bollandiana, l. c.*, p. 260.

n'éditât son œuvre. Dans le cas contraire, il n'aurait pas omis de citer cette œuvre, puisque c'est à Groenendael même qu'il acheva d'écrire la première partie du *Nécrologe* entre le 16 mai 1415 et le 25 septembre 1417, plus précisément, avant le 3 septembre 1416. Et la nouvelle conclusion : il suivrait de là que ce n'est pas entre 1414 et 1421, mais entre 1417 et 1421 que Pomerius aurait écrit la Vie de Ruysbroeck (1).

### 4. *Conclusion.*

C'est ainsi que parut pour la première fois l'œuvre fondamentale de Pomerius. J'ai tenu à décrire cette contribution capitale, car, de sa nature même, de ses qualités et de ses défauts découle l'évolution de l'historiographie ruysbroeckienne. Son caractère le plus évident est une certaine précipitation qui n'a permis à l'éditeur ni de donner une édition critique, puisque, sauf quelques variantes empruntées au manuscrit 4380-84 de la Bibliothèque royale de Bruxelles, il se borne à transcrire un seul manuscrit, ni de tenir compte de toutes les données du *Nécrologe* en une introduction d'une seule venue, ni d'éviter toute contradiction de détail (2), ni même, et ceci est de la plus grande conséquence, de résoudre tous les problèmes critiques dont il avait parfaitement conscience qu'ils se posaient. Ne voulant pas les traiter *à la hâte*, il en différa la solution :

Pauca per decursum subjunctis notis explicabimus. Sunt tamen alia eaque momenti longe maximi in Vita beati Joannis quae elucidanda sunt. Noluimus ea breviter ac cursim attingere ; sed postea hic majori cura ac diligenti studio tractabimus,

et indiqua les deux points principaux sur lesquels porteraient ses explications :

praesertim quae ad « Blommardinam » ejusque doctrinam « Liberosque spiritus » pertinent. Quibus de rebus multa diligenter notata nobiscum pro humanitate sua communicavit Cl. Carolus Ruelens, conservandis codicibus mss. in Bibliotheca Regia Bruxellensi praepositus. Tum ea quoque calumnia retractanda erit ac refutanda quam Gersonius, Universitatis Parisiensis

(1) *L. c.*, p. 334.

(2) Car si l'on peut démontrer l'existence d'une *Vie* composée par Jean de Schoonhoven à partir du fait que l'œuvre de Pomerius ne contient pas tel ou tel événement dont un témoignage irrécusable affirme qu'il se trouvait dans une Vie *de Ruysbroeck* au moins aussi ancienne que celle de Pomerius, il devient manifeste que Pomerius n'a pas absorbé toute sa source, et illégitime d'émettre l'hypothèse : « ... quae *tota* transierit ».... De nouveaux problèmes surgissent : si Pomerius a trié, pourquoi a-t-il choisi ? Qu'a-t-il choisi ? Qu'a-t-il éliminé ?....

Cancellarius, scriptis beati Joannis impegit. Contra quem scripsit Joannes a Sconhovia, Rusbrochii discipulus (1).

Il est extrêmement remarquable que l'éditeur ait pu penser que cette Vie posât des questions plus importantes que celle de la véracité de son auteur, et il n'est pas moins regrettable que la promesse qu'il fait à leur sujet n'ait pas été tenue. Jamais les *Analecta* n'ont repris ces deux problèmes. Jamais la critique gersonienne de Ruysbroeck n'y a été étudiée et réfutée. Jamais, et c'est le plus curieux, les Bollandistes n'y sont revenus sur les questions différées par l'éditeur de Pomerius, même pas après les réserves ou les attaques méthodiques dont je vais avoir à parler. On sait par l'introduction qu'il donna aux œuvres de *Zuster Hadewijch*, ce que K. Ruelens pensait de l'épisode de Blommardine (2), et donc, sans doute, par le fait même, ce que les *Analecta* auraient pu dire sur ce point. On ignore tout de la manière dont ils auraient présenté la querelle Gerson-Schoonhoven et démontré l'erreur du chancelier. Ce qui est indéniable, c'est que l'éditeur connaissait cette affaire et se sentait tenu de s'en expliquer à propos de son édition. Son jugement critique sur la véracité de Pomerius n'en est que plus singulier. Le chapitre VII ne lui paraît contenir aucune raison de douter.

On ne peut manquer d'observer, en outre, que cette introduction est écrite en une tonalité assez rare dans les *Analecta* : on y sent vibrer une ferveur ruysbroeckienne très justifiable en soi et que les circonstances suffiraient d'ailleurs à expliquer, mais qui n'est pas une garantie de sécurité critique absolue. N'aurait-elle pas induit l'éditeur à prendre position sur le fond même du problème avant d'avoir résolu pour son compte les questions que nous le voyons différer ? On ne peut émettre cette hypothèse, somme toute assez vraisemblable, sans s'interroger sur le résultat de ses investigations postérieures relatives aux textes gersoniens. N'aurait-il pas constaté l'antinomie qui nous a frappés, M. O'Sheridan et moi, et désespéré finalement de sauver l'objectivité du chapitre VII ? S'il avait eu de quoi répondre à une objection qui ne peut pas ne pas surgir aussitôt que l'on confronte les textes, ne se serait-il pas empressé de tenir sa promesse ? Son silence peut avoir plusieurs causes : comment éviter de se demander s'il ne serait pas la forme la plus économique, mais non la plus loyale, d'une rétractation ?

Quel est donc cet éditeur ? M. O'Sheridan a tout à fait raison de déplorer son anonymat. Très sévère pour son œuvre, il se refuse à y reconnaître la griffe du P. de Smedt (3), et sans doute a-t-il raison. Mais pourquoi ne

(1) *L. c.*, p. 261. (2) Voir plus loin, p. 428.

(3) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse...*, p. 116, note 3 : « Le livre de Pome-

pas nous dire ce qu'il pense du renseignement déjà ancien donné par A. Van Renterghem, professeur au collège communal de Virton, dans son article de la *Biographie nationale de Belgique*, sur *Henri de ou A Pomerio* :

Ces deux derniers ouvrages ont été publiés par Piron dans les *Analecta Bollandiana*, IV (1885) (1).

J'ignore ce que vaut ce renseignement. S'il est exact, je ne sais de quel Piron il s'agit. Mais l'on n'est pas tenu de l'enregistrer avec confiance car « ces deux derniers ouvrages » comprennent « l'*opusculum tripartitum de originibus* (!) *monasterii Viridis Vallis* », ce qui est exact, et le « *Planctus super obitu fratris Joannis de Speculo* », ce qui résulte d'une distraction impardonnable, car l'édition des *Analecta* ne permet aucune confusion à cet égard : par trois fois, elle distingue expressément de Pomerius l'auteur de *Planctus* et donne son nom, Guillaume Jordaens (2). Distraction qui en annonçait une autre, non moins surprenante.

L'érudition récente a cru percer le mystère que M. O'Sheridan lui-même n'avait pu pénétrer. Dans sa thèse complémentaire de doctorat, Melle Melline d'Asbeck n'éprouve aucune difficulté à nommer l'éditeur de Pomerius. Pour elle, ce n'est pas Piron, mais un bollandiste connu : le R. P. Vanderspeeten (3). Il n'y a qu'un malheur. Le P. Vanderspeeten a signé, dans ce volume des *Analecta*, les pages dont il revendiquait la paternité. Or, ce

---

rius n'a donc eu qu'un seul éditeur, qui n'a pas fait connaître son nom. Les bollandistes n'avaient pas encore pris, en 1885, l'excellente habitude de signer les articles publiés par eux dans leur Revue. Celle-ci comptait alors, comme rédacteurs attitrés, les PP. Charles De Smedt, Guillaume Van Hooff et Joseph de Bakker. Je ne crois pas me tromper en disant que l'éditeur dont il s'agit n'est pas le P. De Smedt ».

(1) A. van Renterghem, *Henri de ou A Pomerio, vande Bogaerde ou Bogaerts* ; dans la *Biographie nationale de Belgique*, t. XVII (1903), col. 925-927 ; ceci, col. 926.

(2) *Analecta Bollandiana*, *l. c.*, p. 260 : « Pomerii opusculo [....] subjunximus de alio beati Rusbrochii coaetaneo lucubrationem hactenus ineditam quam in eodem codice Bruxellensi, sed scriptam alia manu invenimus. Titulus est : « Planctus venerabilis fratris Willelmi Jordani, canonici regularis Viridisvallis, super obitu fratris Joannis de Speculo ». *Ib.*, p. 323 : « Appendix. Sequitur Planctus venerabilis fratris Wilhelmi Jordani canonici regularis Viridisvallis... » ; et p. 333 : « Explicit planctus venerabilis fratris Wilhelmi Jordani »....

(3) Melline d'Asbeck, *Documents relatifs à Ruysbroeck*, Paris, 1928 : « Bibliographie critique des documents sur la vie de Ruysbroeck. Sources indirectes. I. Henri Pomerius », p. 77, note 2 : « L'argumentation qui suit est celle de l'épilogue de H.-P. Vanderspeeten, Anal. Bolland., IV, 334 » ; p. 78, note 1 : « Nous adoptons ici l'argumentation du Bollandiste H.-P. Vanderspeeten (Anal. Boll., IV, 334 sqq. [observons qu'il n'y a pas de *suite* à la p. 334] relative à la chronologie de la composition de l'ouvrage de Pomerius. Dans une étude sur la vie de Ruysbroeck [....] Paul O'Sheridan soutient, contrairement à Vanderspeeten ».... Ce n'est pas un lapsus, c'est une conviction.

ne sont pas celles que lui attribue Melle d'Asbeck, mais celles qui les précèdent immédiatement : *Analecta Bollandiana*, t. IV, p. 252-256 : « *Monachorum afflighemiensium et imprimis B. Fulgentii primi coenobii abbatis statutum de decimis rerum omnium in eleemosynas expendendis nunc primum editum a R. P. H.-P. Vanderspeeten S.J.* ». Nous sommes loin de compte, et le mystère subsiste.

On ne pourrait le dissiper que si l'anonymat n'avait pas sévi à la même époque sur la publication concurrente du *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae bruxellensis. Pars I. Codices latini membranei. T. I ediderunt Hagiographi bollandiani* (*Anal. Boll.*, *t. II-V*). *Bruxelles*, 1886, in quarto de 615 pages. L'éditeur de Pomerius profite, en effet, de l'occasion que lui offre la publication du *De Origine* pour corriger une erreur commise dans la description du manuscrit par le *Catalogus* :

In nostra descriptione codicis, aliqua oscitantia factum est ut scriberetur hunc codicem exaratum esse *litteris plenis*, ubi dicendum erat *lineis plenis* (1).

*Nostra*? Hélas ! le rédacteur du catalogue porte le même masque : *Nobis visum est*... (1). D'autre part, les *Indices in tomos I-X* des *Analecta*, in-8° de 148 pages, Bruxelles, 1904, qui limitent très exactement, p. 114, la part du P. H. P. Van der Speeten, ne donnent aucun nom d'éditeur pour l'œuvre de Pomerius, p. 118, ni pour celle de W. Jordani, p. 147.

Ne cherchons pas, pour le moment, à aller plus loin. Ce pluriel anonyme permet de conclure que les décisions critiques de cette édition engagent la responsabilité du collège des Bollandistes. Serait-ce une des raisons pour lesquelles les *Analecta Bollandiana*, si ouverts à tout ce qui touche de près ou, parfois, de très loin, à l'hagiographie, et qui n'hésitent pas à discuter tant d'erreurs éphémères, font preuve d'une incuriosité si complète et si continue à l'égard des travaux de M. O'Sheridan qu'à peine y peut-on relever la mention d'une de ses œuvres, et que sa thèse de 1914 n'y a jamais été ni exposée ni réfutée ? On se refuse à le croire.

---

(1) *Analecta Bollandiana*, *l. c.*, p. 257, note 1.

(2) *Catalogus*, *l. c.*, p. 380, sur le n° LIX, *Codex signatus* n° 2926-28. Ce rapprochement n'est pas sans importance, car il confirme mon interprétation en montrant tout le prix attaché par les Bollandistes au texte de Pomerius : « Nobis visum est integrum codicem quo et piorum Virorum memoria et insignis monasterii Viridisvallis primaeva Historia adeo illustratur, in *Analectis* vulgare. » Le silence des Bollandistes devant les attaques de M. O'Sheridan pose donc un problème.

## IV. Entre les Bollandistes et M. Paul O'Sheridan.

Entre 1885 et 1914, on peut classer en trois groupes les historiens qui se sont occupés de biographie ruysbroeckienne.

### 1. *Les indifférents.*

Bien qu'il soit invraisemblable que l'intervention des Bollandistes ait pu laisser indifférents des historiens appliqués à un tel sujet, il faut se rendre à l'évidence : après 1886 continuent à paraître des travaux qui ne tiennent aucun compte du fait nouveau et capital survenu à cette date.

Je ne veux point parler du livre de J. J. ALTMEYER, *Les précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas*, tome I, Paris, Alcan, 1886, qui contient, sur Ruysbroeck, tout un chapitre, le troisième, p. 93-125, où les *Analecta Bollandiana* ne sont même pas nommés, pour la raison que c'est un ouvrage posthume, Altmeyer étant mort le 15 septembre 1877, et que les recherches d'où provenait le manuscrit utilisé par les éditeurs avaient été suspendues dès avant 1874 (1). Tout ce que l'on pourrait reprocher aux éditeurs c'est de ne pas avoir suffisamment rempli leur programme en rajeunissant la bibliographie relative à Ruysbroeck (2).

Mais je pense au cas anormal du *Kirchenlexicon* de WETZER und WELTE qui, dans la deuxième édition de son tome X, en 1897, publie sur Ruysbroeck un article où SCHRÖDL, sans appuyer sur la biographie, garde les repères chronologiques traditionnels tout en omettant de citer les *Analecta* (3). A la position extraordinaire du R. P. POULAIN, S.J., dont les *Grâces d'oraison*, de la première à la onzième édition, de 1901 à 1931, ont fait connaître Ruysbroeck d'après E. Hello et Moeterlinck (*sic*), sans souffler mot du texte fondamental des *Analecta* (4). Et à la stupéfiante désinvolture de

---

(1) Cf. J. J. ALTMEYER, *l. c.*, Introduction, p. 1 et 3.

(2) Cf. *l.c.*, Introduction, p. 3 : « Dix ans n'ont pu se passer sans produire de nombreuses études sur les divers sujets groupés par M. Altmeyer. On en a indiqué quelques unes en note. » Rien de nouveau sur Ruysbroeck, dont la biographie, traditionnelle, p. 103-106, est construite sur Englehardt, Ullmann, Henne et Wauters. ALTMEYER, p. 119, ne connaissait Henri Bogaert que comme prieur de Sept-Fontaines, suspecté de panthéisme. Il est curieux que ses éditeurs, belges, n'aient pas prêté plus d'attention à l'édition toute récente du *De origine*.

(3) SCHRÖDL, *Ruysbroeck*, dans WETZER UND WELTE's *Kirchenlexicon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften* ; 2te Aufl., begonnen von Joseph Cardinal HERGENRÖTHER, fortgesetzt von Dr. Franz KAULEN, Freiburg im Breisgau, t. X, 1897, in-8, 2142 col., col. 1422-1423.

(4) R. P. AUG. POULAIN, S.J., *Des grâces d'oraison*. Traité de théologie mystique. Paris,

ce même M. Maeterlinck, traducteur de *L'ornement des noces spirituelles* et autorité pour le R. P. Poulain, qui, dans ses articles de la *Revue générale* de Bruxelles, en 1909, puis dans son volume, non content d'ignorer les *Analecta*, jongle magistralement avec les confusions bibliographiques les plus effarantes, prend Pomerius pour Bellarmin, Ruysbroeck pour l'auteur d'un livre qu'Aubert Le Mire a composé sur lui, professe que la biographie de Surius est parfaite, pour la raison qu'elle fut écrite

> aussi vaguement qu'il fallait... [et] avec une simplicité si interne et si belle qu'elle est bien définitive ;

promet

> une vie du saint, possible et complète,

et donne le plus savoureux des avant-goûts en datant de « l'an 1274 » la naissance de Jan van Ruysbroeck, ce qui permet une concordance symbolique avec la mort de saint Bonaventure et de saint Thomas d'Aquin, et fait vivement regretter que cette histoire, dépouillée de tout pédantisme et parée des charmes d'un style décadent, n'ait jamais vu le jour (1).

---

1901, in-12, xi-413 p., p. 389-390. Onzième édition (25e mille). Paris, 1931, in-8°, cii-681 p., p. 641.

(1) Maurice Maeterlinck, *Ruysbroeck l'Admirable*, dans *La Revue générale*, t. L, (octobre-novembre 1889), p. 453-482, 633-668 ; cf. p. 455 : « Il n'est pas indispensable, je pense, de rappeler ici la vie extérieure de celui qui a dit :

Je n'ai rien à faire au dehors !
Oh ! quelle horreur vers le dehors !

Laurentius Surius l'a d'ailleurs écrite aussi vaguement qu'il fallait, et très bien ; et ceux que des détails divers consolent seuls les trouveront (en attendant une vie du saint, possible et complète, ainsi que certaines notes sur la théologie mystique) dans le *Necrologium monasterii Viridis Vallis* de Mastelinus ; dans le *De scriptoribus ecclesiasticis* de Henricus Pomerius (*sic*), dans les écrits de Bellarum (*sic*, lire certainement : Bellarmin) et de Sanderus, dans les *Elogia et testimonia varia* de V. J. Ruysbroeck etc. de *Miraeus* (*sic* : il s'agit de Miraeus, *Elogia et testimonia variorum de v. Joanne Rusbrochio*. Bruxelles, 1622 ; cf. M. d'Asbeck, *Documents*, p. 86) et en maints volumes anciens qu'il ne faut pas énumérer. Aux autres, il suffira, j'espère, de savoir que Jan van Ruysbroeck est né l'an 1274 (*sic*) ».... suivent quelques lignes d'après Surius ; p. 456 : « Saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin venaient de mourir ».... ; p. 457 : « Surius a dit tout cela avec une simplicité si interne et si belle qu'elle est bien définitive ». Cf. l'introduction de Maurice Maeterlinck, *L'ornement des noces spirituelles*, de Ruysbroeck l'Admirable, traduit du flamand et accompagné d'une introduction. Bruxelles, Paul Lacomblez, 1891, pet. in-8° xcvii-302 p. L'admiration de M. Maeterlinck pour Ruysbroeck est d'ailleurs sincère et profonde. Sa traduction, souvent beaucoup trop recherchée, rencontre plus d'une fois le trait le plus heureux. On a été trop sévère pour elle. Son influence sur le retour à Ruysbroeck me paraît indéniable.

## 2. *Les disciples des Bollandistes.*

Il était trop tard, cependant, pour imposer la conviction de cette suffisance définitive de Surius. Bien qu'écrivant sous l'influence manifeste de Maeterlinck, l'abbé Paul Cuylits se situe aux antipodes de son inspirateur par sa connaissance de Pomerius et son adhésion aux positions critiques qu'avait définies l'édition des *Analecta.* En 1898-1899 d'abord, sous la forme d'articles publiés par la revue belge *Durendal* (1), puis, en 1910, dans l'introduction de son livre, *Dat boec van de XII Beghinnen* (2), ce flamand truculent et impétueux, hostile à toute pudeur verbale (3), traduit la seconde partie du *De origine*, la *Vita Rusbrochii*, sur le texte des *Analecta*, et, bien qu'il connaisse, lui aussi, et apprécie l'intervention gersonienne, bien qu'il traduise littéralement le chapitre VII, il adopte sans le nuancer le jugement de l'éditeur sur la sincérité de Pomerius et la valeur objective de son témoignage (4). Très à son aise dans le domaine des

---

(1) Paul Cuylits, *De la vie et des miracles du Frère Jean Ruusbroec, le dévot et premier Prieur de Vauvert*, dans *Durendal*, revue catholique d'art et de littérature, t. V (1898), p. 851-857, t. VI (1899), p. 55-65, 227-235. Dans la même revue avait paru immédiatement auparavant et s'acheva immédiatement après une série d'articles sur l'*Introduction à la lecture des mystiques flamands* ; t. V (1898), p. 91-97, 179-190, 602-621, 848-850 ; t. VI (1899). p. 357-369.

(2) Paul Cuylits (curé de Goyck), *Dat boec van de XII Beghinnen van* Jan Ruusbroec. *Le livre des XII Béguines de Ruysbroeck l'Admirable.* Traduction d'après l'original, introduction et commentaires. Bruxelles, 1910, in-8°, 148 p. (daté, p. 146, du 24 novembre 1897). La traduction de la Vie se lit p. 43-74.

(3) Voici comment il définit les lecteurs auxquels il destine son livre, *l.c.*, p. 7 : « ceux qui estiment qu'il est d'autres horizons à l'âme humaine que celui d'une légitime ou illégitime copulation ; ceux qui ont la perception de l'immensité noire qui nous encercle, de l'au-delà ténébreux, mystérieux et inquiétant, à ceux-là je dirai ce que la Voix disait à Augustin : *tolle, lege* », lecteurs qui s'achemineront vers Groenendael lorsque « les routes sont désertées par cette idiote foule de bruxellois endimanchés » (p. 30). La dépendance à l'égard de Maeterlinck paraît non seulement à certaines recherches stylistiques, mais dans des emprunts littéraux et tacites : cf. p. 24-28, et l'*Introduction* de Maeterlinck à sa traduction, *op, cit.*, p. xvi.

(4) Le chapitre VII est traduit, pas toujours exactement, p. 50-51 ; l'allusion à la critique gersoniene, p. 80, 106 note 1, le jugement des bollandistes, « qui sont l'honneur de la patrie intellectuelle belge », cité p. 42, note 2 : « *Jam vero is est....* », et la position critique de l'auteur fixée d'un mot, p. 31 note 1 : « Nous avons donc dans sa biographie du grand mystique le récit d'un homme sérieux, incapable de nous tromper et presque contemporain ». — Ce qui me paraît constituer un accident historico-bibliographique digne de remarque, c'est que cet ouvrage plein de bonnes intentions, mais toujours excessif, boursouflé, prétentieux et manquant trop souvent son but est *le seul* qui ait réussi à agir sur le P. Poulain assez pour entraîner un remaniement de la notice consacrée à

généralités, le traducteur se récuse devant la synthèse doctrinale. C'est que, nous dit-il, ce « travail d'Hercule » a été fait dans une « savante étude », celle de M. Auger [1]. Rien de plus sage que de nous y renvoyer.

En réalité, c'est de deux études considérables que tout historien de Ruysbroeck est redevable à l'abbé Auger. Ayant pris tout d'abord le sujet de façon générale et replacé Ruysbroeck parmi ses prédécesseurs et ces disciples, dans son *Étude sur les mystiques des Pays-Bas au Moyen Age* [2], ce solide docteur de Louvain composa sa thèse latine *De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck* [3]. Par l'importance et le rôle de ces deux ouvrages, Auger doit être considéré comme le chef de file des historiens qui, n'ayant aucune objection à opposer à l'éditeur bollandiste, adhèrent au texte de Pomerius et se jugent pleinement autorisés à écrire l'histoire de Ruysbroeck en traduisant pas à pas la *Vita Rusbrochii*, dût-on la compléter, sur un point au moins, par Surius. Sa dissertation doctorale n'avait pas à traiter de la biographie, puisque c'était chose déjà faite dans son *Etude* [4], mais elle contenait l'énoncé de la première thèse soutenue en discussion publique :

---

Ruysbroeck dans sa *Bibliographie* ; ainsi, dans la onzième édition, n° 24, p. 641 : « Un de ses admirateurs, l'abbé Cuylits, a dit : « C'est un paysan du Danube », etc. Pourquoi faire un sort à une boutade sans portée, ou pour mieux dire fausse, alors qu'on laisse passer tant d'études remarquables ?

(1) P. Cuylits, *l. c.*, p. 91.

(2) A. Auger, *Etude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen âge*, extrait du tome XVI des *Mémoires couronnés et autres mémoires* publiés par l'Académie royale de Belgique (1892), Bruxelles, 1892, in-8°, 355 p. Deux ans auparavant, l'année même où M. Maeterlinck écrivait, avait paru dans l'*Allgemeine Deutsche Biographie*, t. XXIX, Leipzig, 1889, in-8°, 780 p., une notice d'Otto Schmid, sur *Johannes Ruisbroek*, p. 626-630, où l'édition procurée par les *Analecta* était, pour la première fois à ma connaissance, citée et utilisée. Tout en observant qu'on sait peu de choses sûres (*Ueber seine Lebensverhältnisse wissen wir wenig sicheres*), et que la source unique n'est pas une histoire au sens fort du mot mais un recueil de traits selon le genre hagiographique (*die älteste und einzige Quelle hierfür ist die von Henricus Pomerius* [....]. *Diesem Werkchen, welches allerdings nicht eine Geschichte im strengen Sinne des Wortes ist, sondern mehr einzelne Züge in hagiographischer Weise darstellt, zuvolge....*). Schmid poursuit en résumant fidèlement Pomerius, mais en vieillissant indûment Ruysbroeck de dix ans (*zuvolge ist Ruysbroeck* 1283 (!) *geboren*). Aucune observation critique.

(3) A. Auger, *De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck*. Dissertatio theologica quam cum subjectis thesibus (= 72)... propugnabit Alfredus Auger... diebus VI, XII et XVIII Julii, ab hora X ad I, anno MDCCCXCII, Lovanii, 1892, in-8°, XII-200 p.

(4) Cf. A. Auger, *De doctrina*, p. VIII : « Si quis rationem quaerat cur de illius vita et scriptis fusior non sit sermo, responsio est de illis ampliorem occurrere tractationem in opere nostro quod inscribitur : *Etude* [....] pp. 147 sqq. ».

Henrici Pomerii opusculum *de origine monasterii Viridisvallis et de gestis patrum et fratrum in primordiali fervore ibidem degentium* existimamus antiquissimum et purissimum esse fontem unde vera notita rerum a Rusbrochio gestarum haurienda sit. In hujus secundam partem integra transierit *Vita* quam Joannem Schoonhovium scripsisse tradunt auctores. Ex illa tandem fluxerunt tum Vita, Surii editionibus praefixa, tum omnes narrationes de gestis Rusbrochii, decursu temporum editae (1).

Il paraît difficile de suivre plus parfaitement les *Analecta Bollandiana* tout en s'écartant d'eux par la définition de deux rapports. En prenant en considération la dépendance de Surius et de tous ses dérivés, Auger accomplit un progrès sur sa source. Mais en soutenant que la *Vie* de Jean de Schoonhoven a passé intégralement dans celle de Pomerius, il renchérit sur les *Analecta* et s'engage à démontrer une proposition incompatible avec les arguments découverts *in extremis* par l'*Epilogue.* Si la *Vie* composée par Jean de Schoonhoven avait été intégralement reproduite par Pomerius, on devrait retrouver toutes ses parties dans la *Vie* de Pomerius. Or, l'éditeur avait précisément argué, pour démontrer l'existence de cette *Vie* primitive, de l'absence dans la *Vie* de Pomerius de détails que certains avaient lus dans la *Vie* de Ruysbroeck (2). Auger majore donc la thèse critique des *Analecta* sur le rapport Schoonhoven-Pomerius.

A une nuance près, il professait dans son *Etude* la même confiance en Pomerius que l'éditeur des *Analecta.*Consacrant un livre entier, le troisième, à Ruysbroeck, p. 157-264, il s'attache tout d'abord à raconter sa vie en un long chapitre I, p. 157-178, construit sur les biographies de Pomerius et de Surius, et il ne s'y applique pas sans raisons :

> Nous avons voulu nous étendre sur la vie de Ruysbroeck pour un double motif ; tout d'abord, parce qu'elle nous montre la mystique du prieur par son côté pratique, sa mystique en action ; ensuite parce que, telle que nous l'avons exposée, elle fait voir la tendance mystique du biographe lui-même (3).

Sa tâche est de retrouver l'ordre chronologique tout en respectant le caractère de sa source principale :

> Nous avons tâché, tout en coordonnant les faits, dont, du reste, la chronologie n'est que problématique, de conserver l'originalité du narrateur, Henri Pomerius, fils spirituel de Ruysbroeck (4).

Ce qui suppose que son récit fait autorité. Auger l'affirme et place, lui, cette affirmation en corrélation avec la date de l'ouvrage :

---

(1) A. Auger, *l. c.*, p. 185.
(2) Cf. *supra*, p. 415.
(3) A. Auger, *Etude sur les mystiques....*, p. 160.
(4) A. Auger, *l. c.* p. 160-161.

L'autorité de cette biographie est incontestable ; Pomerius (*Bogaerts, Van den Bogaerde*) doit avoir écrit cette vie avant l'an 1420, puisqu'elle est adressée à Jean de Hoelaere, prieur des chanoines réguliers de Bethléem, dont l'office cessa en 1420 ; or, quarante ans s'étaient tout au plus écoulés depuis la mort de Ruysbroeck. De plus l'auteur dit, dans son prologue, qu'il a puisé ses renseignements dans les relations de Jean de Hoelaere et de Jean de Scoenhoven (1).

Notons qu'en introduisant ici la date de 1420, Auger resserre d'un an, sans le dire, les limites assignées par l'éditeur à la composition de l'opuscule. C'est qu'il a consulté un document très précieux, inutilisé par les Bollandistes, le *Chronicon Bethleemiticon* de P. Impens, « conservé en ms. à la bibliothèque de l'abbaye d'Averbode, ouvrage très important, dont Paquot proposait la publication, dès 1762 » (2) et que

P. Impens (Chron. Bethl. f° 116v) nous apprend que Jean de Hoelaere résigna son office entre les mains des prieurs de Groenendael et de Rooklooster, visiteurs du monastère de Bethléem, au mois de janvier 1420 : *in Januario anni vicesimi supra quadringentesimum et millesimum stilo curiae Leodiensis* (3).

D'où une précision des plus heureuses, qui fixe le repère le plus tardif que la méthode de l'éditeur bollandiste avait laissé beaucoup plus flottant qu'il ne semblait le croire. Ici, en effet, P. Impens donne la date à laquelle Jean de Hoelaere cesse d'exercer les fonctions de prieur de Bethléem. Si l'on admet que le *De origine* lui fut dédié pendant son priorat en ce monastère, on ne peut douter que ce fût avant le mois de janvier, ou au plus tard avant le 31 janvier 1420. Les *Analecta*, ne raisonnant que sur le *Nécrologe* de Groenendael, avaient atteint 1421 grâce à une hypothèse latente que rien ne soutenait expressément. Connaissant la date d'élection de son prédécesseur immédiat au priorat de Groenendael, 3 septembre 1420, et la durée de ce priorat, environ un an, ils avaient conclu sans hésiter, que Jean de Hoelaere avait débuté comme prieur à Groenendael en 1421, et, sachant qu'il avait été auparavant pendant sept ans prieur de Bethléem, ils avaient placé ce septennat, et donc la composition du *De origine*, entre 1414 et 1421. Fort bien, mais à une condition : c'est que le transfert de Bethléem à Groenendael eût été immédiat. Le *Nécrologe* ne dit pas tout. Avec Auger, la fin du septennat se place en janvier 1420. C'est un progrès, mais qui risque de se doubler d'une méprise. On ne peut lire « janvier 1420 » sans être tenté de traduire, en nouveau style : janvier 1421. Auger ne

(1) A. Auger, *l. c.*, p. 157-158.
(2) A. Auger, *l. c.*, p. 161, note 1.
(3) A. Auger, *l. c.*, p. 158, note 1.

paraît pas avoir éprouvé cette tentation. Plus récemment, on n'a pas hésité à y succomber. Dans un article que je vais bientôt citer, le P. J. Van Mierlo Jr. a délibérément substitué 1421 à 1420 : cette date, dit-il, est très vraisemblablement donnée selon le style de la cour de Cambrai (1). Argument étonnant, et qui prouve tout au moins que les meilleurs érudits ne sont pas à l'abri des distractions. On peut faire l'économie des vraisemblances, même les plus hautes, lorsque le texte contient la donnée que l'on essaie de rejoindre par cette voie périlleuse. P. Impens lui-même, nous venons de le voir, a indiqué expressément le comput qu'il suivait : ce n'est pas celui de Cambrai, mais de Liège : *stilo curiae Leodiensis.* La question est de savoir si les notaires de Liège dataient leurs actes comme ceux de Cambrai. C'est ici mais ici seulement, que les vraisemblances jouent en faveur de la décision prise par le P. Van Mierlo. Je n'ai pu arriver encore à la certitude sur ce point, et c'est pourquoi je ne suis pas sûr qu'Auger se soit trompé, mais d'après les indications du *Trésor de chronologie*, les Pays-Bas étaient presque unanimes à dater du vendredi-saint ou du jour de Pâques (2). Liège eût été une exception trop notable pour être omise. Il est donc plus vraisemblable que le septennat finit en janvier 1421. S'il en est ainsi, la découverte du *Chronicon* permet de rapprocher les limites adoptées par les Bollandistes : au lieu de descendre avec eux jusqu'en octobre 1421, on doit se tenir avant la fin de janvier 1421. C'est un gain de huit à dix mois en précision. Si Auger a conservé 1420 après s'être convaincu que la cour de Liége datait à la moderne, le progrès serait beaucoup plus sensible. Sans souligner l'importance de son apport original, Auger réduisait donc de huit ou de vingt mois la marge d'incertitude proposée par les Bollandistes, et plaçait implicitement la *Vita Rusbrochii* de Pomerius entre le 3 septembre 1416 et le 31 janvier 1420 ou 1421.

A P. Impens encore il doit une page sur Pomerius qui tend à donner raison à l'éditeur des *Analecta* contre mes réserves sur la qualité de la haute contemplation du biographe (3). Tout ce qu'il concéderait à qui

---

(1) J. Van Mierlo, Jr., S.J., *Het leven van Jan van Ruysbroeck door Pomerius en Surius* (cf. *infra*, p. 431), p. 110-111 : « Pater Impens nochtans beweert, in zijn *Chronicon Bethleemeticon*, dat Jan Hoylaerts zijn ambt reeds in Januari 1420 had neergelegd. Maar dit jaartal werd hoogst waarschijnlijk aangegeven volgens den stijl der curia van Kamerijk, zoodat eigenlijk Januari 1421 te lezen is ».

(2) De Mas Latrie, *Trésor de chronologie*, col. 21, note.

(3) A. Auger, *Étude sur les mystiques*, p. 159 : « Illic ab omni strepitu mundanorum rerum quieturus gaudenter accessit omne impedimentum abiecturus quo minus venas divini susurri cum Job, aut aurae tenuis sibilum cum Helia exciperet, cuius suavitate recreatus die ac nocte in lege domini meditabatur [....]. Multa devota et spiritualibus exer-

**voudrait soumettre la *Vie* de Pomerius aux exigences de la méthode historique, c'est que**

Évidemment, on ne peut pas s'attendre à y trouver une critique scrupuleuse, vu les tendances du temps, vu surtout le but spécial du narrateur, qui est de donner aux religieux un modèle vivant qu'ils puissent imiter dans leur conduite ; mais la narration est marquée du sceau de la véracité, au moins subjective, de l'auteur (1).

Resterait à définir la distinction entre véracité subjective et objective, et aussi à prévenir le lecteur de la *Vita* des points où la crédibilité de ce texte est limitée à la véracité subjective de son auteur. Auger se dérobe. Il a posé une déclaration de principe, cela lui suffit. Il convenait sans doute que, comme tant de principes, celui-ci fût privé de toute influence sur l'action qu'il aurait dû inspirer. Sa stérilité est si complète qu'au lieu de stimuler l'attention de l'historien, il est impuissant à lui faire remarquer le point où un problème critique paraît pourtant avec acuité aux yeux des moins prévenus. Qu'il suive pas à pas le récit de Pomerius ou qu'il expose la critique de Ruysbroeck par Gerson (2), Auger n'accorde aucune attention au chapitre VII qui nous a si vivement émus. Cette anomalie est-elle explicable ? Auger ne s'étant pas expliqué lui-même, on risque fort de se tromper en interprétant son silence. Mais on limiterait autant que possible les chances d'erreur en observant que le contraste entre le témoignage de Pomerius et les textes gersoniens a pu paraître négligeable à un historien particulièrement bien disposé en faveur de l'hagiographe et qui, d'autre part, imposait aux œuvres de Gerson, à la suite d'Ellies du Pin, un ordre chronologique tel que la *Theologia mystica* était datée à ses yeux de 1419 (3). La *Theologia mystica*, dont je citerai le texte plus loin, accorde à l'auteur du *De ornatu spiritualium nuptiarum* une généreuse absolution. Pomerius affirme que Gerson n'a point persévéré dans sa condamnation. Tout paraît s'harmoniser. Aucun problème ne se pose.

Qu'il n'ait pas vu le problème, ou qu'il ait vu qu'il n'y avait pas de problème, le fait est qu'Auger n'y a aucunement réagi dans ses œuvres. Son influence, étendue et profonde, explique que, pour en prendre conscience,

---

citiis referta opuscula posteris a se edita dereliquit, in quibus satis relucet quam efficaciter et suaviter gustaverit quam suavis est dominus diligentibus eum ». Les allusions scripturaires contenues en ces lignes ont valeur de métaphores techniques pour désigner la contemplation.

(1) A. Auger, *Etude*, p. 161.

(2) A. Auger, *l. c.*, p. 251-255.

(3) A. Auger, *l. c.*, p. 254, note 2 : « Gerson revient encore sur cette question dans son traité *De Mystica Theologia Speculativa*, écrit en 1419 (cf. Gerson, *opp.*, I, p. LV).

il ait fallu revenir aux textes par-delà son ample interprétation (1). Je ne puis douter que K. Ruelens et W. de Vreese, deux spécialistes éminents, aient relu de leurs yeux les chapitres de Pomerius, mais je sais que le premier, dans son importante introduction aux œuvres de Zuster Hadewijch, maintient les positions des *Analecta* sur la biographie primitive de Schoonhoven, sur l'unicité actuelle de source, et sur la seule méthode à suivre pour composer une *histoire raisonnée* de Ruysbroeck : traduire exactement cette première et unique source (2) ; et que le second, dans l'article si remarqua-

---

(1) Parmi les érudits qui se bornent à enregistrer les données fournies par Auger et les *Analecta*, l'un des plus importants est HURTER, *Nomenclator literarius*, t. II (1906), col. 715-716. Sa bibliographie, col. 718, note 1, énumère Auger, O. Schmid et le *De origine*, dont il indique l'édition des *Analecta*, plus un tirage à part, Bruxelles, 1885, « in qua reperies Henr. Pomerii vitam Fr. Jo. Ruusbroec ». Aucune hésitation, aucune réserve, aucun problème chronologique.

(2) K. RUELENS (in Leven Bewaarder van de Afdeling der Handschriften in de Kon. Bibliotheek te Brussel), *Jan van Ruusbroec en Blommardine*, dans *Werken van Zuster Hadewijch*, t. III (Vlaamsche Bibliophilen. 4e reeks. N. 14). Gent, 1905, in-8°, CXXXII p. Inleiding, Varianten, Errata, door J. Vercoullie, p. XXIII : « De eerste biograaf, Jan Dirkszoon van Schoonhove, was een tijdgenoot en leerling van Ruysbroeck » ; p. XXVI : « Wij stemmen dan in met de geleerde Bollandisten die het leven door Bogaert geschreeven, voor het eerst in zijnen echten tekst uitgegeven hebben, en met hetgeen al door Joncheere aangekondigd was : het schrift van Schoonhove is aan Bogaert overgegeven geweest en door hem in zijn Groenendalsche geschiedenis gelascht en met Jan van Holare's gezegde vermengd » ; p. XXVII : « Wij hebben gezien op welke getuigenissen dit boek gestaafd is ; nu Jan Schoonhove's geschrift niet meer voorhanden is, moet men zeggen dat Bogaert's boek ons de eerste bron voor het leven van Ruysbroeck voorstellt, en wij mogen er bijvoegen, het is tot heden de *eenigste* bron, want wij mogen weinig rekening houden met het tiental regelen die men over den man in Schoonhove's verdediging tegen Gerson vindt » ; p. XXVII-XXVIII : « Bogaert's werk is in alle tijden een zonderling *thema* van opstellen geweest en niets ware vermakelijker dan eene nevenseenstelling der verscheidene lezingen, vergrootingen, bijvoegselen van allen aard, waarmede men dat leven versierd heeft, en welke niets anders zijn dan geestrijke aanvullingen. Het schoonste voorbeeld daarvan is het leven door Laurentius Surius » ; p. XXVIII : « Het beste thema voor eene beredeneerde geschiedenis van Ruysbroeck's daden, ware dus eene getrouwe vertaling van de eerste en eenigste bron zijns levens ».

Je pense rendre service à plus d'un lecteur en donnant la traduction de la plupart des textes néerlandais que j'aurai à citer. Voici donc ce qu'à déclaré K. RUELENS : « Le premier biographe, Jan Dirkszoon Van Schoonhove, était un contemporain et un disciple de R. » « Nous sommes d'accord avec les savants Bollandistes qui ont pour la première fois édité dans son texte authentique la vie écrite par Bogaert, et avec tout ce que Joncheere avait déjà fait connaître : l'écrit de Schoonhove a été donné à B., inséré par lui dans son histoire de G. et mélangé avec les récits de H. » « Nous avons vu sur quels témoignages ce livre est fondé. Maintenant que l'écrit de J. de S. n'existe plus, il faut dire que le livre de B. nous représente la première source pour la vie de R., et nous pouvons ajouter que c'est jusqu'ici la seule source, car nous pouvons tenir peu de compte de cette dizaine de

ble qu'il a écrit sur Ruysbroeck dans la *Biographie nationale de Belgique*, copie, sans le dire, la phrase d'Auger où gît l'embryon d'une critique, l'explique et, dépassant heureusement sa source implicite, donne quelques exemples d'exagérations ou d'omissions :

> la narration est marquée au coin du sceau de la véracité subjective de l'auteur : il était persuadé qu'il écrivait la vérité. Cependant, il est manifeste que Pomerius probablement de bonne foi, a exagéré certains faits et certains côtés de la vie de son père vénéré, tandis qu'il en a atténué et même omis d'autres. [....] Ainsi.... (1)

On sent ici un effort des plus louables de critique proprement dite, mais, bien qu'il se soit occupé, lui aussi, du conflit Gerson-Ruysbroeck, et dans tel de ses rapports avec la véracité de Pomerius (2), bien qu'il définisse, chez l'hagiographe, une *intention* apologétique le conduisant jusqu'à fausser certains faits, et bien que nous ayons quitté, dès lors, l'atmosphère de sereine confiance créée par les Bollandistes et maintenue par Auger, M. de Vreese ne remarque nullement le problème posé par le chapitre VII et, tout comme Auger, il raconte de bout en bout la vie de Ruysbroeck en traduisant Pomerius (3). Il conclut :

> Voilà la vie de Ruysbroeck l'Admirable, telle que nous l'a décrite, encore avant 1420 (4), son fils spirituel Henri van den Bogarde (5).

Si ses réserves avaient porté sur le fond des choses, il aurait pu se dispenser de répéter ce récit déjà bien connu. En réalité, il se borne à protester contre l'exagération de l'ignorance et de l'indépendance de Ruysbroeck. Tout le reste tient.

---

lignes qu'on trouve sur R. dans la défense de S. contre G. » « L'ouvrage de B. a été de tout temps un thème singulier d'amplifications et rien ne serait plus divertissant qu'une collation des variations, accroissements et additions de tout genre avec lesquels on a enjolivé cette vie et qui ne sont pas autre chose que d'ingénieux remplissages. Le plus bel exemple est la vie composée par L. S. »

(1) W. De Vreese, *Ruysbroeck*, dans la *Biographie nationale de Belgique*. t. XX (1908-1910), col. 520-521.

(2) W. De Vreese, *l. c.*, col. 549-553. Auparavant, col. 521, examinant le témoignage de Pomerius sur l'inculture de Ruysbroeck, W. De Vreese avait écrit : « La prétendue ignorance de l'auteur présentait encore l'avantage de le mettre à l'abri de toute accusation d'hérésie. Gerson en fit déjà la remarque ». Pas tout à fait, mais peu importe.

(3) W. De Vreese, *l. c.*, col. 507-519.

(4) W. De Vreese adopte donc la chronologie d'Auger ; cf. *supra*, p. 425.

(5) W. De Vreese, *l. c.*, col. 519.

### 3. *Tentatives de critique.*

Cependant, d'un autre côté, on se flattait, à la même époque, de conduire une étude critique des sources de la vie de Ruysbroeck, par conséquent, au premier chef, de la biographie de Pomerius. Telle était, en 1909, l'ambition de M. A. Wautier d'Aygalliers que nous rencontrerons plus tard, car il nous a donné depuis sur Ruysbroeck le livre dont sa thèse pour obtenir le grade de bachelier en théologie ne voulait être que le préambule (1). Le dessein du jeune bachelier paraît net :

> Nous présentons aujourd'hui au lecteur une Étude critique des sources de la vie de Ruysbrock (2).

Mais, de critique, il n'y en a que dans son sous-titre et dans ses désirs. En réalité, ces quelques pages s'ouvrent à bien des considérations diverses et accessoires. On y traite même, p. 19-27, des manuscrits des œuvres ruysbroeckiennes. Ce n'est qu'au chapitre IV, p. 45-50, que l'auteur aborde « Les documents immédiats », en plaçant sous le n° 4 la « *Vie* » *de Pomerius,* étudiée, p. 48-49, voici en quels termes :

> Nous avons enfin deux VIES DE RUYSBROECK, d'une grande sûreté : celle de Pomerius et celle de l'édition Surius.
>
> 4. « *Vie* » *de Pomerius.*
>
> Cette « Vie » se trouve en ms. à la Bibliothèque de Bourgogne, aux nos 2926-28, éditée dans les *Analecta Bollandiana,* IV, 1885, p. 263 ; le titre en est : *De origine monasterii Viridis vallis et de gestis patrum et fratrum in primordiali fervore ibidem degentium.* L'auteur est indiqué à la fin : ... quae edidit fr. *Henricus ex Pomerio quondam professus in eodem monasterio, magister in artibus et clericus egregius.* Cette biographie contient trois parties : la première (pp. 263-282) raconte l'origine du monastère ; la seconde (pp. 283-308) est consacrée à Ruysbroeck ; la troisième (pp. 308-322) décrit la Vie de Jean

---

(1) ALFRED WAUTIER D'AYGALLIERS, *Vie de Ruysbroeck l'Admirable* (1293-1381). *Étude critique des sources.* Thèse présentée à la Faculté libre de théologie protestante de Paris, pour obtenir le grade de Bachelier en théologie, et soutenue publiquement le 17 juillet 1909 à 5 heures. (Examinateurs de la soutenance : MM. Jean Monnier, G. Bonet-Maury, M. Goguel). Cahors, A. Coueslan, 1909, in-8°, 57 p. Cet ouvrage ne figure pas dans l'opulente bibliographie ruysbrockienne dressée avec tant de soin par le Dr Rob. ROEMANS, *Beschrijvende Bibliographie van en over Jan van Ruusbroec,* dans *Jan van Ruysbroeck Leven, Werken* (cf. *infra,* p. 94), p. 325-395, mais il est indiqué en termes très vagues par P. GROULT, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVI° siècle* (cf. *infra,* p. 000), p. 29, note 6 : « Wautier d'Aygalliers, à qui l'on devait déjà une *Vie de Ruysbroeck* »....

(2) A. WAUTIER D'AYGALLIERS, *l. c.,* ch. 1, p. 3.

de Leeuw. Suit en appendice (pp. 322-333), un éloge funèbre de Jordaens sur Jean de Cureghem. L'autorité de cette biographie est incontestable. Pomerius était un fils spirituel du vieux prieur, et avait, après lui, embrassé la règle de saint Augustin dans le monastère de Groenendael. P. Impens donne sur lui des renseignements très intéressants. Pomerius (ou Bogaerts, van den Bogaerde) doit avoir écrit cette Vie avant l'an 1420, puisqu'elle est adressée à Jean de Hoelaere, prieur des chanoines réguliers de Bethléem, dont l'office cessa en 1420. Or Ruysbroeck était mort en 1381. De plus, l'auteur dit qu'il a puisé ses renseignements dans les relations de Jean de Hoelaere et de Jean de Scoenhoven « qui attestent publiquement avoir vu ces faits ». Toujours est-il que nous sommes en présence d'un ouvrage remontant aux sources, aux contemporains de Ruysbroeck.

Nous sommes surtout en présence d'une thèse dont la source affleure au ras du texte : c'est un pur décalque d'Auger. Sans doute, il serait excessif de demander à un bachelier en théologie, même protestante, de faire preuve de maturité critique, mais serait-il messéant de l'inviter à pratiquer le libre examen ? Je me demande quel intérêt il peut y avoir à publier, sous un titre doué d'un sens défini, un travail qui n'y correspond nullement, puisqu'il se borne à condenser en quelques lignes sans originalité une œuvre fondamentale dont il ne peut aucunement dispenser et à laquelle il n'ajoute rien, qu'il prive plutôt de ses justifications nécessaires, et qui, par son existence seule, tend à faire croire que le problème est posé, résolu, et résolu de telle façon qu'il n'y aurait pas à avancer d'une ligne au delà des positions conquises par les *Analecta* et Auger. J'insiste un peu pour la raison que, loin d'être un essai de jeunesse négligeable, cette *Etude critique des sources* a donné à son auteur la conviction qu'elle pouvait servir de base à son *Ruysbroeck* définitif que nous rencontrerons bientôt.

Incomparablement plus importante est la série d'articles publiées en 1910 dans la revue d'Anvers *Dietsche Warande en Belfort*, par J. Van Mierlo Jr., S.J. : d'abord *Het leven van Jan van Ruysbroeck door Pomerius en Surius* (1), puis *Het leven en de werken van Jan van Ruysbroeck* (2). Ici, pour la première fois, à ma connaissance (3), on s'efforce d'interroger en toute

---

(1) *Dietsche Warande en Belfort*, année 1910, t. I, p. 109-130.

(2) *L. c.*, année 1910, t. I, p. 254-282, 327-356, 423-452, 531-558 ; t. II, p. 1-27, 119-146.

(3) Les spécialistes remarqueront aisément les lacunes dont souffre ma documentation. Il n'en est qu'une que je ne me console pas de ne pouvoir combler : A. A. Van Otterloo, *Johannes Ruysbroeck*. Een Bijdrage tot de kennis van den ontwikkelingsgang der Mystiek (Academisch Proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor in de Godgeleerdheid aan de Hoogeschool te Utrecht), Amsterdam, C. L. Brinkman, 1874, in-8°, xii-370 p. Par la réédition qu'en procura, en 1896, J. C. Van Slee, 's Gravenhage, in-8°, xxiv-391 p., (cité par R. Roemans, *l. c.*, p. 368), cet ouvrage augmenterait d'une unité, peut-

indépendance le texte de Pomerius et d'apprécier en conséquence les arguments qu'il a déjà inspirés. A vrai dire, le P. Van Mierlo ne pose pas, de front, le problème de la véracité de Pomerius, mais il traite deux questions qui le supposent résolu, ce qui l'oblige à faire connaître son sentiment sur ce point. Son but était d'analyser toutes les œuvres du grand mystique en les replaçant dans un cadre biographique. Rien de plus utile, et c'est à quoi s'applique la deuxième série d'articles. Mais comment construire tout d'abord ce cadre ? De là, un article d'introduction destiné à montrer que, la soi-disant Vie écrite par Schoonhoven n'ayant pas existé, Surius se réduisant à Pomerius (1), Pomerius étant un témoin sûr, c'est sa *Vita Rusbrochii* qui fournit à l'historien de la littérature et des idées les données biographiques indiscutables qui permettent un classement chronologique des écrits (2). En quelques pages longuement mûries et soigneusement équilibrées, le P. Van Mierlo se prononce sur la date et la valeur de cette biographie.

Plus exigeant que ses devanciers, il ne se sent pas satisfait par les arguments qui avaient suffi à les convaincre. Contre l'éditeur bollandiste, Auger, de Vreese, il observe que le *De origine* n'est pas précisément envoyé au prieur, mais aux religieux de Bethléem :

Slechts één argument voor deze stelling hadden de Bollandisten ontwikkeld : POMERIUS zond zijn werk aan de kanunikken van Bethleem, toen Jan

---

être très importante, l'un de mes trois groupes. Malgré recherches et démarches, je n'ai pu le trouver ni dans une bibliothèque ni dans le commerce.

(1) Dans l'article *Het leven van Jan van Ruysbroeck door Pomerius en Surius*, ces deux opérations occupent la deuxième partie, p. 118-130. Contre l'existence d'une *vie de Ruysbroeck* écrite par Jean de Schoonhoven, le P. van Mierlo a quatre arguments : la disparition du *Virilogium*, le silence du *Nécrologe*, l'absence de ce texte dans le ms. 15129 de la Bibliothèque royale de Bruxelles, qui contient les œuvres de Jean de Schoonhoven, le silence absolu de Pomerius sur ce point.

(2) D'où l'étude fort bien conduite, mais dont le tirage à part ne se trouve malheureusement pas en librairie, sur *Het leven en de werken van Jan van Ruysbroeck* ; ch. 1 : VORMING, *l. c.*, t. I, p. 255-259 ; ch. 2 : DE MYSTIEK, p. 259-269 ; ch. 3 : *Vanden Rike der Ghelieven*, p. 269-282 ; ch. 4 : NAAR HET HOOGLAND, p. 327-329 ; ch. 5 : *Die Chierheit der Gheesteleker Brulocht*, p. 329-356 ; ch. 6 : DE PRIESTER VAN ST. GOEDELEN, p. 423-431 : *Dat hantvingherlijn oft vanden blickenden Steen* ; *Dat boec van vier becoringhen* ; *Vanden Kerstenen Ghelove* ; ch. 7 : GROENENDAEL, p. 431-435 ; ch. 8 : RUYSBROECK EN DE DUITSCHE MYSTIEK, p. 431-452 ; *Dat Boec vanden Twaelf Dogheden* (inauthentique) ; ch. 9 : *Het Geestelijk Tabernakel*, p. 530-537 ; ch. 10 : DE GEESTELIJKE LEIDER, p. 537-558 : *Dat boec van seven Sloten* ; *Die spieghel der ewighen Salicheit* ; *Van seven trappen inden Graet der Gheesteliker minnen* ; ch. 11 : TEGENSTAND, *Dat boec der hoechster Wahrheit*, t. II, p. 1-8 ; ch. 12 : HET KLOOSTERLEVEN, *Dat boec vanden Twaelf Beghinen*, p. 9-17 ; ch. 13 : LEVENSAVOND, p. 17-27 ; ch. 14 : ALGEMEINE BEOORDEELING, p. 119-146.

Hoylaerts daar prior was [....]. Ik moet bekennen dat dit argument alleen mij geenszins bevredigt. De plaats waarop het steunt is niet klaar; de woorden: *vestri prioris venerabilis*, moeten niet noodzakelijk beteekenen dat Jan Hoylaerts *toen werkelijk* prior van Bethleem was. Men zou even goed kunnen beweren, dat, volgens de woorden: *confratrum nostri monasterii*, Hoylaerts te dien tijde te Groenendael verbleef. En mocht het zelfs niet bevreemden, dat Pomerius zooveel bijzonderheden mededeelt over personen, die in 1421 algemeen bekend waren? » etc. (1).

Trois séries de remarques convergentes lui montrent la difficulté de maintenir la date devenue traditionnelle. La critique interne de l'ouvrage de Pomerius, la vie du biographe, la tradition ancienne lui paraissent s'accorder en une opposition assez impressionnante :

Uit het leven van Pomerius zelf mocht men een bewijs halen, dat zijn werk moeilijk vóor 1421 kon zijn ontstaan [....] (2).

Ook de overlevering is tegen deze veronderstelling. Immers, toen in 1623 de Spanjaard Thomas a Jesu voor den Paus Gregorius XV, zijn *relatio fide digna* opstelde, om de zaligverklaring van Ruysbroeck te verkrijgen, noemde hij, als zijn voornaamste bron, het werk van Pomerius, dat, naar hij zegde, *in 1440* geschreven werd. Is dit een fout, waarover wij ons verder hoeven te storen? A priori mag men, alleen op het gezag van de twijfelachtige plaats der inleiding, deze bewering niet afwijzen. Wilde men zelfs, uit de interne kritiek van Pomerius' werk moeilijkheden ophouden, dit zou, naar mijn meening, niet zoo lastig vallen. Om er slechts een paar te vermelden... Suivent quelque exemples (3).

---

(1) J. Van Mierlo, *l. c.*, p. 110-111 ; cf. p. 110, note 4 : « Auger zegt echter verkeerdelijk : *puisqu'elle est adressée à Jean de Hoelaere prieur des chanoines réguliers de Bethléem, dont l'office cessa en* 1420. Niet aan den prior, maar aan de kanunniken zelf werd leven gezonden ». Observation exacte. — « Les Bollandistes n'avaient développé qu'un argument pour cette thèse : P. envoya son ouvrage aux Chanoines de B. Quand J. H... Je dois avouer que cet argument unique ne me satisfait pas du tout. Le passage sur lequel l'argument s'appuie n'est pas clair ; les mots *v. p. v.* ne signifient pas nécessairement que J. H. était alors réellement prieur de B. On pourrait penser avec autant de raison que selon les mots : *c. v. m.*, H. habitait alors à G. Et ne serait-il pas étonnant que P. nous donne tant de détails sur des personnes qui, en 1421, étaient partout connues? »....

(2) J. Van Mierlo, *l. c.*, p. 112. — « De la vie même de Pomerius on pourrait tirer un argument montrant que son ouvrage a pu difficilement être composé avant 1421. »

(3) J. Van Mierlo, *l. c.*, p. 111, et la conclusion, p. 113 : « De woorden *vestri prioris venerabilis* zijn dus, naar mijn bescheiden meening, onvoldoende, om zoo zeker eene gevolgtrekking, dat Pomerius nog voor 1421 moet geschreven hebben, ten volle te waarborgen ». — « La tradition également est contre cette supposition. En effet, quand en 1523 l'espagnol T. rédigea, à l'intention du Pape G., sa *r. f. d.* pour obtenir la béatification de R. il indiqua comme sa source principale l'ouvrage de P. qui fut écrit, à son

Remarques importantes, mais sur lesquelles il serait vain de s'appesantir, car elles n'ont qu'un rôle dialectique. En bon argumentateur scolastique, le P. Van Mierlo ne s'est proposé ces objections que parce qu'il était sûr de les vaincre, et il leur a donné cette place afin de rendre plus triomphal son redressement :

Gelukkiglijk komt er bij Pomerius nog een andere plaats voor, dit allen twijfel moet wegnemen. Op blz. 34-35 wordt verhaald, hoe RUYSBROECK eene barones bekeerde, wier zoon Ingelbertus nog leefde : *mater illustris et Deo devoti sui superstitis adhuc filii, Domini Ingelberti de Marka confratris nostri monasterii.* Nu deelt ons P. Impens mee, dat deze Engelbert in 1427 overleed (1).

Très honnêtement, le P. Van Mierlo reconnaît qu'il doit ce texte à Auger lui-même, citant, p. 168, le *Chronicon Bethleemeticum*, fol. 158r° (2), mais il est le premier à en faire le principe de son argumentation :

In die jaren echter, nl. van 1422-1431, was POMERIUS prior van Zevenborren : toen kon van hem moeilijk gezegd worden dat hij op bevel van zijn overste schreef. Overigens zond hij zijn werk op uit Groenendael : *Et ego, minimus frater Viridis Vallis.* Dus heeft hij geschreven vóor zijn prioraat ; dus beteekenen de woorden : *vestris prioris venerabilis* wel dat Hoylaerts toen werkelijk prior van Bethleem was (3).

Argument magique. Toutes les difficultés s'évanouissent aussitôt. Le P. Van Mierlo adopte sans plus hésiter la date fixée avant lui à l'aide de repères dont la fragilité le troublait :

Pomerius schreef dus tusschen 1417 en Januari 1421 (4).

Mais, en cet article du moins, le chapitre VII est resté entièrement étranger à la discussion. Pour s'être contenté d'une position incomplète de la question, le P. van Mierlo ne pouvait conclure sans condamner sa con-

---

sens, en 1440. Si même l'on voulait tirer des difficultés de la critique interne de l'ouvrage de P. cela ne serait pas, à mon avis, si difficile. Pour n'en citer que quelques-unes... »

(1) « Heureusement, on trouve encore chez P. un autre passage qui doit enlever tout doute. Aux p. 34-35, il est raconté comment R. a converti une baronne dont le fils Engelbert vivait encore... Maintenant, P. I. nous rapporte qu'E. mourut en 1427. »

(2) J. VAN MIERLO, *l. c.*, p. 114 et note 1.

(3) J. VAN MIERLO, *l. c.*, p. 114. — « Mais dans ces années, c'est-à-dire de 1422 à 1431, P. était prieur de Z. Alors, on pourrait difficilement dire de lui qu'il écrivait sur l'ordre de son supérieur. D'ailleurs, il expédia son ouvrage de G... Donc il a écrit avant d'être prieur. Donc les mots : *v. p. v.* signifient bien que H. était alors effectivement prieur de B. »

(4) J. VAN MIERLO, *l. c.*, p. 119, note 1. « Donc P. a écrit entre 1417 et janvier 1421 ». Cette décision est recueillie par R. ROEMANS, dans sa *Bibliographie de Ruysbroeck, l. c.*, p. 360, qui ajoute : « aldus Pater Dr. J. Van Mierlo Jr. »

clusion à subir un traitement analogue à celui qu'il venait d'infliger à celles de ses prédécesseurs : le cas échéant, rien ne prouve que la controverse dût s'apaiser en un accord aussi rapide et aussi complet.

Si Pomerius écrit entre 1417 et 1421, sa biographie se place quarante ans après la mort de Ruysbroeck :

Pomerius schreef zijn leven veertig jaren na den dood van Ruysbroeck (1).

Il y avait quelque mérite à commencer en ces termes l'examen de la valeur de ce document, car c'était, par le fait même, renoncer aux imprécisions qui tendaient à le faire considérer comme pratiquement contemporain des événements qu'il raconte. Mais le P. van Mierlo ne va pas beaucoup plus loin sur cette voie. Pour lui, Jean de Schoonhoven et Jean Hoylaerts sont deux contemporains de Ruysbroeck, et toute l'œuvre de Pomerius reposant sur leur témoignage, ou sur celui d'autres contemporains survivants et dignes de foi, on voit immédiatement dans quel sens sa critique va pencher :

Twee tijdgenooten van R. heeft hij bijzonder geraadpleegd : Jan van Schoonhoven en Jan Hoylaerts ; geheel zijn werk, zoo verklaart hij, steunt op hunne mededeelingen, niets heeft hij er bij gevoegd, wat hij niet van hen had vernomen, of, en dan zegt hij het telkens uitdrukkelijk, hij moet het van even geloofswaardige ooggetuigen hebben gehoord (2).

Ce n'est pas qu'il n'ait pris ses précautions et consciencieusement indiqué le caractère spécial de ce témoignage hagiographique, voire les réserves que comporte sa manipulation :

Hij zag zijn gevierden vader nog slechts in de verte van 't verleden, met het blanke aureool der Godsbeschouwing, met het witte gewaad der heiligheid, waarvan de vrome eerbied zijner medebroeders de minste stofjes had afgeschud. Hij was een man van zijn tijd, en kon zich natuurlijk zoo maar niet in eens ontdoen van de heerschende opvatting der geschiedenis, waar het wonderbare zoo sterk op den voorgrond trad (3),

(1) J. Van Mierlo, *l. c.*, p. 116. — « P. a écrit sa biographie quarante ans après la mort de R. »

(2) J. Van Mierlo, *l. c.*, p. 118. — « Il a consulté spécialement deux contemporains de R. : J. d. S. et J. H. tout son ouvrage, déclare-t-il, s'appuie sur leurs rapports ; il n'a rien ajouté qu'il ne l'ait reçu d'eux, ou — et alors il le dit toujours expressément — qu'il ne l'ait entendu de témoins oculaires aussi dignes de foi. »

(3) J. van Mierlo, *l. c.*, p. 116. — « Il ne voyait son père que glorifié dans le recul du passé, avec la blanche auréole de la contemplation de Dieu, avec l'habit blanc de la sainteté, dont le pieux respect de ses confrères avait secoué les moindres poussières. Il était homme de son temps et ne pouvait se défaire d'un seul coup de la conception dominante de l'histoire où le merveilleux était tellement au premier plan. »

et l'importante conclusion :

Ons besluit is : Al is het ook zeer onwaarschijnlijk, dat de vroegere levensschets van Ruysbroeck's tijdgenoot Jan van Schoonhoven geheel in het werk van POMERIUS zou zijn overgenomen, toch blijft dit laatste een zeer zuivere bron voor onze kennis van den grooten mysticus : dit, en dit alleen, mag als grondslag dienen voor een kritische biographie, al moet zij ook met het noodige voorbehoud worden aangewend (1).

Dans son résumé de cet article, l'érudit bibliographe de Ruysbroeck, le Dr Roemans, a souligné ces réserves :

Pomerius is dus de eenige bron voor eene kritische biographie, al moet zij ook met het noodige voorbehoud worden aangewend (2).

Seulement, le P. van Mierlo oublie de nous dire sur quels points précis elles portent. Bien plus, il décrit en de tels termes les conditions objectives et subjectives du témoignage de Pomerius qu'il est impossible de suppléer à son silence en désignant par conjecture les zones textuelles dont il conviendrait, selon lui, de se méfier :

Nochtans moet deze neiging naar het bovennatuurlijke weer niet overdreven worden. Pomerius had ook gezond verstand en klaar oordeel genoeg. Hij verkeerde daarbij in de beste gelegenheid om objectief te kunnen zijn : hij leefde op dezelfde plaatsen die nog omgeurd waren met de deugden van Ruysbroeck. Waar hij zijne stappen richtte, trof hij in de gangen, in de kerk, op het veld de gezichten aan van hen, die nog vlamden met de ontroerde herinnering aan hun « heiligen » prior. Volgens het woord van dezen, die nog het gelaat van den Schouwer hadden gezien, mocht hij de lijnen teekenen van het beeld, zooals de Liefde, die alleen den mensch aan den mensch veropenbaart, dit met onverdelgbaar trekken in het hart van elk hunner had gemaald. Wanneer de werkelijkheid op zich zelf al heerlijk genoeg is, wordt ook de zucht naar overdrijving onderdrukt (3).

---

(1) J. VAN MIERLO, *l. c.*, p. 130. La fin concerne Surius et Pomerius : « De levensschets, waarmee Surius zijn latijnsche vertaling van Ruysbroeck inleidet, is van diens eigene hand : daarbij heeft hij alleen het werk van POMERIUS wat gewijzigd en verknoeid. Uit het werk van POMERIUS stammen, het zij ommiddellijk, het zij middellijk door SURIUS alle latere biographieën af ». — « Notre conclusion est : Bien qu'il soit très improbable que la biographie antérieure de R. par son contemporain J. de S. ait passé tout entière dans l'ouvrage de P., ce dernier reste pourtant une source très pure pour notre connaissance du grand mystique. C'est lui, et lui seul, qui peut servir de base pour une biographie critique, bien qu'il doive être utilisé avec la réserve nécessaire ».

(2) Dr R. ROEMANS, *Beschrijvende Bibliographie van en over Jan van Ruusbroec, l. c.*, p. 378. — La fidélité est littérale.

(3) J. VAN MIERLO, *l. c.*, p. 116-117. — « Cependant, cette tendance vers le surnaturel ne doit pas être exagérée. P. avait aussi assez de bon sens et de jugement clair. En outre, il était dans la condition la meilleure pour pouvoir être objectif : il vivait dans les en-

Un peu plus sobre, l'éditeur bollandiste ne parlait pas autrement. Le P. van Mierlo va renchérir sur sa confiance en prêtant au biographe une déclaration de fidélité absolue et exclusive à ses sources orales qu'on cherche en vain de la première à la dernière ligne du *De origine* :

Met heiligen schroom heeft POMERIUS zich dan ook aan den arbeid gezet. Hij vreesde door één enkel woord van eigen vinding, de zuiverheid der lijnen te krenken : *niet mijne berichten, maar* ENKEL EN ALLEEN *de berichten van die eerwaardige Paters, volg ik steeds in dit werkje ; verklaart hij met nadruk* (1). Het was er hem weinig om te doen schoonronkende zinnen op te bouwen : waarheid alleen kon redden en daarnaar streefde hij met al den drang zijner minnende ziel (2).

S'il en est ainsi, comment la moindre hésitation serait-elle possible ? Où donc le puissant effort de son âme aimante aurait-il manqué son but ? Pas un seul fait n'a pu être inventé par lui :

Geen enkel feit, we mogen het hem gelooven, heeft POMERIUS te boek gesteld, wat niet door het algemeene getuigenis van nog levende medebroeders gewaarborgd werd. Voortdurend komt hij hierop terug ; hij noemt telkens zijn bronnen, wel is waar zonder altijd de personen met hem eigen naam te beduiden ; ze waren ook iedereen bekend. Waar de berichten eenigszins van elkander afweken, deelt hij ook dit mede ; een typisch voorbeeld levert hij ons in hoofdst. IX (3).

---

droits mêmes qui étaient encore embaumés des vertus de R. Partout où il dirigeait ses pas, il trouvait dans les couloirs, dans l'église, dans le champ, les visages de ceux qui étaient encore enflammés du souvenir ému de leur saint prieur. D'après la parole de ceux qui avaient encore vu le visage du contemplatif, il pouvait dessiner les lignes de l'image telle que l'amour, qui seul révèle l'homme à l'homme, l'avait peinte en traits indélébiles dans le cœur de chacun d'eux. Quand la réalité est en soi assez magnifique, le désir d'exagérer est supprimé ».

(1) Ces mots, ainsi soulignés par l'auteur comme s'ils constituaient une citation littérale, sont une pure création. Sans doute, Pomerius déclare à plusieurs reprises qu'il a été renseigné par Jean de Schoonhoven, Jean de Hoelaere ou des témoins oculaires dignes de foi, mais il ne se défend nulle part, que je sache, de rien ajouter de son cru. Il n'écrit nulle part l'*unice et solummodo* mis ici en petites capitales. Il est dès lors singulier que l'on puisse affirmer qu'il s'explique là-dessus *avec force*. Toute la force, considérable en effet, puisqu'elle est créatrice de son objet, se trouve chez l'auteur que j'analyse.

(2) J. VAN MIERLO, *l. c.*, p. 117, suite du texte. « C'est donc avec un saint respect que P. s'est mis à l'œuvre. Il craignait de blesser la pureté des lignes par un seul mot de sa propre invention : « je suis toujours dans cet ouvrage, non mes avis, mais *purement et simplement* les communications de mes vénérés Pères », déclare-t-il avec insistance. Il tenait peu à construire de belles phrases ; c'était seulement la vérité qui pouvait sauver et c'est vers elle qu'il tendait de tout l'effort de son âme aimante ».

(3) « P. n'a pas écrit un seul fait, nous avons le droit de le croire, qui n'ait été garanti par le témoignage commun de confrères qui vivaient encore. Continuellement il y re-

Suit l'exemple typique de la double tradition relative à la réponse de Ruysbroeck à Geert Groot. D'où l'auteur conclut :

Uit deze zorg om aanstonds een eenigszins wonderbaar gezegde te verbeteren, moge men afleiden hoe weinig Pomerius het bovennatuurlijke nastreefde. Verder zelfs nog stipt hij aan, of hij iets onmiddellijk dan wel middellijk slechts vernomen heeft (1).

Mais alors, pourquoi douter? Pomerius est au-dessus de tout soupçon. Seules ses sources orales peuvent être sujettes à caution. Mais le P. van Mierlo ni ne distingue ces deux objets, ni ne poursuit ses observations. Pomerius ayant été scrupuleux dans son travail, qui le suit peut l'utiliser sans scrupules. Il n'y a donc pas lieu d'attribuer une réelle importance aux réserves dont on entoure ces déclarations. Dénuées de toute influence pratique, elles me paraissent de pure forme. Leur seule raison d'être est de conférer une solidité renforcée aux éléments biographiques hérités de Pomerius dont le P. van Mierlo se sert pour construire le cadre de son analyse littéraire et doctrinale. Héritage reçu avec une telle sécurité que, lorsqu'il placera l'historien en présence du chapitre VII, le problème qui ne peut pas ne pas se poser à son occasion se verra résolu comme par enchantement.

C'est dans le jugement d'ensemble porté sur Ruysbroeck par le quatorzième chapitre de son étude *Het Leven en de Werken van Jan van Ruysbroeck*, que le P. van Mierlo aborde cette question (2). Il analyse les trois pièces du dossier traditionnel, *Epistola I ad Bartholomaeum*, *Libellus* de Jean de Schoonhoven, *Epistola II ad Bartholomaeum*, ce qui le conduit inévitablement aux dernières lignes de cette dernière épître. Gerson y définit son attitude de chancelier au cas où les œuvres de Ruysbroeck ou l'apologie de Schoonhoven se diffuseraient dans les milieux universitaires parisiens. D'après le P. van Mierlo, Gerson, ne mettant pas en doute l'orthodoxie de Ruysbroeck, déclarerait qu'il n'aurait jamais accordé à de semblables ouvrages l'approbation qui leur était nécessaire à l'Université de Paris :

---

vient : chaque fois il indique ses sources, bien qu'il ne désigne pas toujours les personnes avec leurs propres noms : elles étaient connues de tous. Où les rapports divergent un petit peu l'un de l'autre, il le note aussi ; il nous donne un exemple typique dans le chapitre IX. »

(1) J. Van Mierlo, *l. c.*, p. 117-118. — « De ce souci de corriger tout de suite une expression sentant un peu le merveilleux, on peut déduire combien peu P. tendait vers le surnaturel. De plus, il note même s'il a appris quelque chose médiatement ou immédiatement. »

(2) Dans *Dietsche Warande en Belfort*, 1910, t. II, p. 119-133.

Zijne rechtzinnigheid wilde hij niet in twijfel trekken, al bleef hij bij zijn oordeel dat hij aan dergelijke werken aan de Universiteit te Parijs nooit de noodige goedkeuring zou hebben geschonken (1).

Sur quoi, l'auteur de l'article sur *Het leven van Jan van Ruysbroeck door Pomerius en Surius* se rappelle que Pomerius décrivait une attitude bien différente :

Pomerius zegt dat GERSON later Ruysbroeck in de hoogste vereering hield (2).

Voilà le contraste constaté. Allons-nous voir poser le problème critique?

Hij vertolkte daardoor den indruk door GERSON's antwoord bij de kanunniken teweegebracht (*sic*). Daar Gerson de verklaringen van van SCHOONHOVEN scheen aan te nemen, beschouwde men dit te Groenendael als een bekentenis van ongelijk, en onthield men slechts den lof waarmee de kanselier over de twee eerste boeken der *Bruloft* had gesproken (3).

Impossible de mieux manquer le but. Non seulement cette réponse repose sur deux postulats inadmissibles, mais elle n'est qu'une pseudo-réponse à un problème qu'elle masque sans le résoudre.

Pomerius traduit l'impression produite sur les chanoines de Groenendael par la réplique de Gerson à Schoonhoven? Pour éprouver pareille impression, ces chanoines auraient dû être bien différents de nous. Ce qu'ils lisaient, dans cette hypothèse, ce n'était pas l'exégèse édulcorée que le P. van Mierlo nous sert sans crier gare, c'était le texte même de Gerson. Relisons-le comme ils l'ont lu :

8a consideratio. Docendus non est vel monendus qui errorem suum deffendere mauult quam corrigere. Hoc Oratius posuit in fine poetrie sue. Exigitur igitur correctio seuerior si sic itum fuerit pugnaciter ad saluandum tamquam propriam hanc verborum improprietatem. Quo pacto sic vel quo ordine,

---

(1) J. VAN MIERLO, *loc. cit.*, p. 129. — « Il ne voulait pas mettre en doute son orthodoxie, bien qu'il gardât son jugement qu'il n'aurait jamais donné à de tels ouvrages l'approbation nécessaire à l'Université de Paris ».

(2) J. VAN MIERLO, *l. c.*, p. 129, note 2. — « P. dit que G. eut plus tard pour R. la plus profonde vénération. »

(3) J. VAN MIERLO, *l. c.*, fin de la note. — « Il traduisait par cela l'impression produite chez les chanoines par la réponse de G. Parce que G. semblait accepter les déclarations de J. de S., on considérait cela à G. comme un aveu de tort, et on retenait seulement la louange avec laquelle le chancelier avait parlé des deux premiers livres des *Noces Spirituelles.* »

postulandum quippe videbitur ordinarii et inquisitoris iudicium, quoniam parua radix peregrini sermonis serpit ut cancer et modica errorum scintilla sicut in Arrio patuit, dum non conuenienter opprimitur vel arctatur magnam erumpit in flammam [ .... ]. Dicam hic quod sentio : si tales locutionum modos publicari perciperem apud almam universitatem parisiensem vel per sermones vel per scolas, deducerem protinus ex officio cui indignus deseruio ad censuram theologice facultatis ut examinaretur et examinata suum quale meretur iudicium sortiretur (1).

Il me paraît immédiatement évident que le P. Van Mierlo a faussé la position gersonienne. Faire dire au chancelier qu'il « n'aurait pas accordé son approbation », c'est en somme lui attribuer un regret assez platonique et, pratiquement, un laissez-passer à l'égard de publications qui auraient échappé à sa vigilance. En réalité, Gerson n'a nullement conscience d'avoir été surpris. La diffusion des ouvrages de Ruysbroeck à l'Université de Paris n'est pas chose faite. Sa résolution est prise : il s'y opposera. Pour y réussir, il prendra les moyens dont il dispose ; du point de vue doctrinal, dénonciation à la faculté de théologie ; du point de vue disciplinaire, requête du jugement de l'ordinaire et de l'inquisiteur. C'est une menace positive, douée d'un sens précis. On s'en apercevra, en 1411, à Bruxelles ; un peu plus tard, à Constance. Menace qui ne vise pas seulement la doctrine ruysbroeckienne, mais la terminologie. Pour se sentir rassuré après lecture de cette lettre, il faut être doué d'un optismisme robuste, tel que peut se le permettre le P. van Mierlo, à cinq siècles de distance. Les chanoines de Groenendael pouvaient-ils respirer à l'aise, eux aussi?

Oui, nous dit-on, parce que Gerson paraissait accepter les éclaircissements fournis par Schoonhoven. Premier postulat, et postulat inadmissible, car il nie le texte qu'il s'agit d'interpréter. S'il est un fait établi, en cette histoire assez compliquée, et qui ressortira encore mieux du récit que me permettra d'en donner une documentation moins incomplète, c'est que le seul résultat immédiatement obtenu par Schoonhoven fut d'arrêter Gerson sur le chemin de l'indulgence où il s'était spontanément engagé et d'attirer sur lui les foudres du chancelier : *correctio severior*, voilà pour lui. C'est lui qui est directement menacé de l'inquisiteur. Il eût pu souhaiter à ses éclaircissements accueil plus favorable. Pour s'imaginer, après cela, et sur ce texte seul, que Gerson paraissait convaincu, il aurait fallu lire ce texte avec la volonté bien arrêtée d'y découvrir de quoi justifier le témoignage de Pomerius. Pomerius n'avait pas encore écrit. Les

---

(1) JEAN GERSON, *Epistola II ad Bartholomaeum* ; ms. Mazarine 921, fol. 122r°-v°. Je précise un peu la ponctuation et j'ajoute quelques majuscules.

chanoines de Groenendael pouvaient donc se dispenser de faire dire à Gerson le contraire de ce qu'il dit, et laisser ce soin à l'histoire.

Mais ce postulat est destiné à supporter une déduction. Gerson acceptant les élucidations de Schoonhoven, Groenendael en concluait qu'il avouait son erreur et que l'on pouvait ne retenir que l'éloge qu'il avait fait des deux premières parties des *Noces spirituelles*. Plus le lien est étroit entre cette conclusion et le postulat erroné qui la fonde, plus elle participe à sa fausseté. En fait, ce lien est lâche, et nous sommes en présence d'un deuxième postulat qui doit être jugé en lui-même. Ici, tout n'est pas faux. Gerson a reconnu, jusqu'à un certain point, non pas précisément s'être trompé, mais que le texte de l'*Ornatus* pouvait recevoir une interprétation plus bénigne. Il s'est rétracté. Est-ce à dire qu'il ait dès lors éprouvé pour l'auteur de l'*Ornatus* les sentiments de la plus profonde vénération ? Aucunement, car il l'a rendu responsable de sa méprise. Dès sa première épître, il avait fixé ce point :

Quod si defecit auctor in explicando, sicut palam aut errat aut deficit, sibi deputet, qui non solum litteratis doctisque, sed indoctis etiam et rudibus taliter locutus est (1).

La preuve faite, c'est encore l'auteur qu'il accuse :

Quod si idem inseruisset ad verba tertie partis sui tractatus, non ita prebuisset occasionem errandi et se culpandi non solum apud simplices sed litteratos et edoctos (2).

Alerté par la pertinacité de Schoonhoven, Gerson est convaincu que toute indulgence serait funeste. L'*Epistola II ad Bartholomaeum* marque une recrudescence de sévérité. Pour conclure ce débat en s'en tenant aux éloges décernés par Gerson aux deux premières garties de l'*Ornatus*, les chanoines de Groenendael auraient dû déchirer, non seulement la presque totalité de l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, mais toute l'*Epistola II*. Défendre par un argument de ce genre la véracité de Pomerius, c'est donner à entendre qu'elle est gravement compromise. Mais poser le problème en ces termes, c'est le dissimuler sans le résoudre.

D'abord, en réduisant à un seul point la différence observable entre le chapitre VII de Pomerius et les textes gersoniens, le P. Van Mierlo limite arbitrairement un contraste violent qui porte sur presque tous les éléments constitutifs de ce chapitre. En second lieu, sa solution n'est qu'une

(1) Jean Gerson, *Epistola I ad Bartholomaeum* ; ms. Bibliothèque royale de Bruxelles, n° 2384, fol. 162r°-v°.

(2) Jean Gerson, *Epistola II ad Bartholomaeum*, cons. 6a ; ms. Mazarine 921, fol. 121v°-122r°.

pseudo-solution parce qu'elle recule la difficulté sans la réduire. Pour que Pomerius soit l'interprète du sentiment commun de Groenendael, il est nécessaire que ce sentiment ait existé. Nous venons de voir que c'est là un postulat inadmissible. Supposons, cependant, qu'il ait pu en être ainsi. Le problème subsisterait tout entier. Comment un biographe résolu à être sincère aurait-il pu consentir à se faire l'écho d'une opinion qui n'était pas autre chose qu'un parfait contresens sur les textes qu'il prétendait interpréter à son tour? Qu'il n'exprime que la pensée de Pomerius, ou qu'il traduise l'impression collective de Groenendael, le chapitre VII contredit les textes gersoniens dont on le rapproche : pourquoi? Cela étant, comment consentir à utiliser le témoignage de Pomerius sans avoir tenté au moins de résoudre ce problème?

On peut conclure sans injustice et sans être soupçonné de donner au mot *critique* un sens négatif : après l'édition des Bollandistes, après les travaux d'Auger et de van Mierlo, la critique de Pomerius restait à faire (1). C'est à quoi M. Paul O'Sheridan ne tarda pas à s'appliquer.

## CHAPITRE II.

### Position et solution sheridaniennes du Problème

#### I. — De la *Revue belge d'histoire* à la *Revue d'Histoire ecclésiastique.*

Il n'est personne aujourd'hui qui ne connaisse le spécialiste averti et aussi, qu'il me pardonne, l'enfant terrible de la critique vauvertine qu'est M. Paul O'Sheridan. A plusieurs reprises, ce brillant érudit s'est penché sur les origines de Groenendael. Dès le début, il montra clairement qu'il lui suffirait de toucher un sujet pour le renouveler. Chacune de ses interventions s'est fait remarquer par l'importance du point d'attaque choisi, la gravité des problèmes particuliers ou généraux mis en cause, l'énergie de l'opéra-

(1) La conviction contraire s'exprimait de la façon la plus candide dans la recension des thèses d'Auger et des articles du P. van Mierlo donné par le R. P. Raymond-M. Martin O.P., en sa *Chronique de mystique* de la *Revue thomiste*, 19e an., n° 2, mars-avril 1911, p. 241 : « La biographie de Ruysbroeck que nous a laissée Pomerius est digne de toute confiance ; c'est la seule qui puisse servir de fondement à une biographie critique de Ruysbroeck. »

tion, la fermeté de conclusions essentiellement originales. Chacune oblige son lecteur à se demander si tous les renouvellements sont légitimes.

Diverse par les points de vue occupés devant le même objet, ainsi que par la succession de catastrophes qu'elle a engendrée, l'action critique de M. O'Sheridan présente un caractère constant : cet historien ne peut entrer en scène, bardé de documents et soutenu par l'amour le plus intransigeant de la vérité, sans que quelque opinion traditionnelle ne coure le risque d'être mise à mal. Nul, en effet, avant lui, n'avait posé correctement la question. Ici, M. O'Sheridan est également convaincu de poser pour la première fois le problème comme il doit l'être, de découvrir la clef qui permet de pénétrer au plus profond du mystère vauvertin et de le dissiper en substituant à une légende vieille de cinq siècles la pure lumière de la vérité historique. Cette conviction fondamentale l'animait dès la première démarche de sa critique. Son opération initiale ayant précisément consisté en la substitution de la vérité à la légende, et cette opération ayant porté au premier chef sur Pomerius et son témoignage, nous ne pouvons nous dispenser de la considérer.

Au début de 1914 paraissait à Bruxelles, le premier fascicule de la *Revue belge d'histoire.* Un bref avertissement indiquait son programme et son esprit :

> consacrée à la fois à l'histoire proprement dite, à ses sciences auxiliaires et à l'histoire du droit et des institutions judiciaires [....]. Elle est conçue en dehors de tout esprit de parti et n'a aucun caractère tendancieux. C'est une tribune libre, ouverte à tous les érudits belges et étrangers, quelles que soient leurs opinions et leur personnalité. Les articles paraîtront sous la resposabilité de leurs auteurs et seront signés par eux ; aucun pseudonyme ne sera admis (1).

Profession de loyauté et de courage qu'on ne peut lire sans réelle sympathie pour une telle revue et son directeur. Ce directeur-fondateur, animé d'une belle franchise irlandaise, ainsi qu'il la définira lui-même plus tard, était M. Paul O'Sheridan (2). Prêchant d'exemple, il signait aussitôt dans sa nouveau-née un article assez étendu, et d'un ton tout à fait insolite en ces matières, sur les origines de Groenendael. Son dessein avoué était de rétablir dans leur vérité certaines données d'intérêt majeur et toujours défigurées par l'histoire.

Il suffit de parcourir ces pages pour constater que la rectification était non seulement conduite avec méthode, mais étayée de textes nombreux et

---

(1) Paul O'Sheridan, dans la *Revue belge d'histoire*, t. I (1914), p. v-vi.

(2) Cf. Paul O'Sheridan, *Ce qui reste de la plus ancienne Vie de Ruysbroeck*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXI (1925), p. 76 : « avec la franchise brutale que je tiens de ma race irlandaise ». Sur cet article, voir plus loin, p. 445.

bien choisis. Il suffirait presque d'en lire le titre pour comprendre que, si M. O'Sheridan pouvait percevoir, en des documents que l'on aurait pu croire épuisés, des questions et des sonorités nouvelles, c'est avant tout pour la raison qu'il les abordait d'une façon toute personnelle et en fonction de recherches beaucoup plus étendues. Ceux qui s'étaient intéressés avant lui à la biographie de Ruysbroeck, avaient été si heureux de trouver, en Surius, d'abord, puis, après 1885, en Pomerius, le biographe primitif et sûr, qu'ils s'étaient tous prêtés, ou pour mieux dire livrés à leur texte commun, se laissant enfermer sans résistance dans ses limites, et faisant leur rofit, sans songer à les discuter, des renseignements complémentaires que donne Pomerius sur les origines de Groenendael. Dès sa première prise de contact, dès la définition nominale de sa contribution, il était manifeste que M. O'Sheridan voyait les choses de plus haut et de plus loin. Sans souci des obstacles qu'auraient pu lui opposer l'espace et le temps, il ne se contentait pas de considérer en eux-mêmes Groenendael et son premier prieur, il les rattachait à un personnage qui demeure encore un peu mystérieux mais dont l'action fut profonde sur le moyen âge spirituel, et il se jugeait capable de préciser la nature de ce lien en dégageant l'intention dominante, et toujours méconnue, de Ruysbroeck dans la fondation de Groenendael. Pour la première fois, l'histoire prenait conscience de ce qu'avait fait, ou plutôt de ce qu'avait voulu faire l'ermite de la forêt de Soignes. Elle savaits du même coup, qu'il s'agissait d'un échec, car on lui décrivait

Une tentative malheureuse de Ruysbroeck : la fondation du second ordre prédit par Joachim de Flore (1).

Quel que soit le sens que M. O'Sheridan ait voulu donner à ce titre — et quel qu'il ait pu être, ce n'est pas le lieu de le discuter — une chose est claire : pour le fondateur de la *Revue belge d'histoire*, c'est en joachimite que Ruysbroeck s'est voué à la fondation de Groenendael. Or, deux autres faits sont non moins certains. Aucune des sources utilisées par les prédécesseurs de M. O'Sheridan n'avait conduit personne à cette découverte, et si M. O'Sheridan découvre cette donnée capitale, ce n'est ni parce qu'il en discerne la présence insoupçonnée dans les documents déjà connus, ni parce qu'il la reçoit de textes nouveaux qu'il citerait dans son étude. Comment a-t-il donc réalisé ce magnifique progrès?

Chose étrange, son article ne répond pas. Ne nous empressons pas de condamner cette anomalie, et pas davantage de rejeter la thèse sous prétexte qu'on nous en refuse la justification. Il est vrai que le contenu de l'ar-

---

(1) P. O'Sheridan, titre de son article dans la *Revue belge d'histoire*, fasc. 1 (1914), p. 98.

ticle ne répond pas à son intitulé, mais c'est pour la raison que M. O'Sheridan avait prévu un deuxième article, et que les événements empêchèrent sa publication. A peine née, la *Revue belge d'histoire* sombra dans la tourmente. Par une cruelle ironie du sort, c'est la tentative de M. O'Sheridan qui s'avérait malheureuse. Sans jamais la reprendre sous sa forme originelle, il devait renouer onze ans plus tard le fil de ses recherches en donnant à la *Revue d'histoire ecclésiastique* la primeur d'une nouvelle découverte et en s'expliquant en quelques mots sur le joachimisme de Ruysbroeck. Écoutons-le informer lui-même de ses premiers travaux et de ses positions initiales les lecteurs de *Ce qui reste de la plus ancienne Vie de Ruysbroeck.* Nul ne peut nous révéler avec plus de pénétration et de sûreté l'esprit qui les animait :

L'épisode capital de la vie du mystique brabançon est resté [....] longtemps obscur et incompris. J'avais entrepris de le démêler, il y a douze ans, dans une étude intitulée *Une tentative malheureuse de Ruysbroeck : la fondation du second ordre prédit par Joachim de Flore.* Le commencement seul de ce travail a paru, dans le numéro initial (Janvier-Mars 1914) de la *Revue belge d'histoire*, fondée par moi. Le premier chapitre (pp. 98-123) était consacré à la critique des sources de l'histoire de Ruysbroeck, histoire défigurée jusqu'alors par les légendes. Le chapitre deux (pp. 124-147) traitait de la fondation de la prévôté de Vauvert, d'après les récits officiels ; je n'eus aucune peine à établir que ces récits n'étaient pas sincères, et j'ajoute qu'ils ne pouvaient pas l'être. Le deuxième fascicule de ce périodique était sous presse — il n'y manquait plus que la couverture — lors de l'entrée des Allemands à Louvain, et a péri dans l'incendie de cette ville. Il y avait mieux à faire, alors, que de s'occuper de recherches historiques. La plume est tombée de mes mains.... Puis est venue, quatre ans après, la victoire, avec son cortège de déceptions. Par suite du malheur des temps, la *Revue belge d'histoire* n'a pu, jusqu'à présent, renaître de ses cendres (1).

Fin glorieuse, mais déplorable. Ce fascicule isolé, ce premier article donnent une impression de reliques. Traitons-les avec d'autant plus d'attention et de respect que M. O'Sheridan a poursuivi toutes ses manipulations critiques en tenant pour définitivement établis les résultats consignés en ces pages incomplètes. Sans se laisser émouvoir ni par la vivacité des oppositions qu'elles soulevèrent ni par la ferveur des adhésions qu'elles réussirent parfois à obtenir, l'historien des origines vauvertines savait dorénavant à quoi s'en tenir sur la valeur des documents relatifs à Ruysbroeck et au Groenendael primitif. C'est ce qui nous importe plus immédiatement que la thèse qui a provoqué cette enquête et qui n'a jamais vu le

(1) P. O'Sheridan, *Ce qui reste de la plus ancienne Vie de Ruysbroeck*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, *l. c.*, p. 76.

jour sur le rapport de Ruysbroeck à Joachim de Flore. Tout ce qu'il convient de remarquer ici à cet égard, c'est que cette thèse n'est aucunement déduite ou induite de ces documents. Bien au contraire, la certitude initiale de M. O'Sheridan, c'est qu'elle est incompatible avec les textes qui devraient la fonder. Incompatibilité remarquable, et dont la prise de conscience est au principe de toute la critique sheridanienne. S'étant convaincu du joachimisme de Ruysbroeck et de Groenendael par des voies que l'article de 1914 ne permet pas de soupçonner, mais sur lesquelles l'étude de 1925 jette quelque lumière, l'historien des origines vauvertines abordait les récits concernant ces origines avec une idée directrice qui lui permit d'y constater du premier coup d'œil l'absence de ce qu'il y cherchait. Il n'en fallait pas davantage pour le persuader que ces récits étaient mensongers, donc que tout était à reprendre dans l'histoire de Ruysbroeck et de la fondation de Groenendael, puisque tout le monde s'était toujours fié à des documents non seulement incomplets mais intentionnellement inexacts. D'où la nécessité d'une première étude où le témoin privilégié qu'est Pomerius verrait enfin son œuvre soumise à la critique. D'où l'extrême intérêt pour nous du premier article publié sur les questions vauvertines par M. Paul O'Sheridan.

A vrai dire, il doit être permis de regretter que la critique de Pomerius ait passé avant la démonstration du joachimisme de Ruysbroeck. D'un point de vue méthodologique, il y a là une inversion dont les conséquences peuvent être graves. Elles l'ont été, en raison d'une rupture accidentelle du développement. Elles le sont peut-être en toute hypothèse, parce que la mise en accusation d'un témoin sur une présomption de culpabilité est une opération qui diffère essentiellement de l'interrogatoire d'un accusé dont on est sûr qu'il est coupable. Or, dans la perspective choisie par M. O'Sheridan pour son exposé, rien ne prouve expressément la thèse dont l'incompatibilité avec le témoignage de Pomerius a conduit M. O'Sheridan à la critique de ce témoignage. Pourtant, c'est en fonction de cette thèse que tout cet examen est construit. C'est parce qu'il possède déjà son résultat ultime que M. O'Sheridan peut interpréter en chaque occurrence comme il le fait les difficultés qu'il découvre dans le texte de Pomerius. Il faut avouer que c'est à la fois se donner la partie belle et soustraire dans toute la mesure possible cette construction à la critique de quiconque ne possède pas les certitudes qui inspirent M. O'Sheridan. A chaque objection, à chaque réserve, il sera toujours loisible à l'auteur de répondre : « Attendez ! J'ai l'air d'exagérer, peut-être, mais lorsque vous aurez vu comme moi que Ruysbroeck n'a fondé Groenendael que pour accomplir une prophétie de Joachim de Flore et que Pomerius s'est ingénié à dissimuler ce fait essentiel, vous serez bien obligé de vous méfier comme moi d'un témoin qui n'est pas seulement trompé

mais trompeur ». Car, si M. O'Sheridan nous prie d'attendre, ce n'est pas le moins du monde parce qu'il ne serait pas très rassuré sur la solidité de ses arguments et qu'il voudrait disqualifier Pomerius par une autre voie sans engager des troupes qui n'auraient peut-être pas assez de mordant pour emporter la décision. Le joachimisme de Ruysbroeck est pour lui une évidence. Nous ignorerons toujours comment il s'y serait pris en 1914 pour nous la communiquer, mais nous savons qu'elle conservait encore ce caractère à ses yeux en 1925, et rien n'est plus utile que de recueillir les trois preuves qu'il en donna alors. C'est le seul moyen dont nous disposions pour restituer autant qu'il est possible la démonstration disparue. Il n'est que de le mettre en œuvre pour acquérir la conviction que, quels que fussent les traits distinctifs de cette démonstration, il en est un qui lui faisait certainement défaut, celui d'être contraignante. Ce n'est pourtant pas une qualité dont une démonstration puisse se passer sans dommage.

Lorsque M. O'Sheridan se jugea capable de discerner, dans le récit même de Pomerius, *ce qui reste de la plus ancienne Vie de Ruysbroeck*, il ne se contenta pas de rappeler sa première étude et son interruption, il tint à résumer en quelques pages la deuxième partie définitivement disparue. Si j'avais à traiter ici du joachimisme ruysbroeckien, je discuterais chacune de ses assertions ; mais un seul point m'intéresse, et c'est la notion même de ce joachimisme, parce qu'elle implique toute la dialectique de la démonstration et se répercute sur la critique de Pomerius. Plutôt qu'une définition du joachimisme, M. O'Sheridan donne une énumération des signes distinctifs auxquels il reconnaît les joachimites. Contentons nous de ce qu'on nous offre.

Ces trois signes, 1° le culte de la Trinité, 2° la doctrine du pur amour, 3° le désir de l'apostolat, distinguent les joachimites du XIII^e siècle et du XIV^e. Quiconque ne réunit pas ces trois caractères n'est pas un vrai disciple de l'abbé de Flore et celui qui les possède tous les trois en est sûrement un. Or ces trois signes, nous les trouvons chez Ruysbroeck (1).

A ce bref paragraphe, si tranchant, si sûr de lui, on pourrait opposer une montagne d'objections, mais une question nous suffira : ces trois signes chez qui ne les trouverions nous pas ? S'ils sont nécessaires et suffisants pour caractériser le joachimisme, la postérité du visionnaire calabrais est aussi innombrable que celle du père des croyants. M. O'Sheridan démontre qu'ils existent chez Ruysbroeck ; je me charge de les mettre en relief chez Gerson, chez Pierre d'Ailly, chez leurs maîtres médiévaux, de saint Bonaventure à saint Bernard, et de terminer ma démonstration en définissant saint Paul comme le prototype du parfait joachimite. Il serait

(1) P. O'Sheridan, *Ce qui reste...*, *l. c.*, p. 59.

d'ailleurs facile de trouver nombre de témoins qui présenteraient le troisième trait de façon beaucoup moins contestable que Ruysbroeck, car ce n'est pas l'aspect le moins paradoxal de la thèse de M. O'Sheridan qu'elle dégage comme distinctif le désir de l'apostolat alors qu'il s'agit d'un prêtre séculier au moment où il quitte le ministère pour mener une vie retirée et pratiquement érémétique dans la solitude d'une forêt. Il est donc manifeste que, quelle que puisse être son ingéniosité, la démonstration de M. O'Sheridan souffre d'un sophisme essentiel qui provient d'une définition insuffisante de son objet. S'il en est ainsi en 1925, tout donne à penser qu'il n'en allait pas autrement en 1914 (1).

On est donc autorisé à conclure que le motif qui a décidé M. O'Sheridan à entreprendre la critique de Pomerius n'était pas de telle nature qu'il impliquât nécessairement le rejet de ce témoignage. Cette conclusion ne manque pas de gravité pour nous, car elle ne peut se formuler sans inspirer quelque inquiétude sur la valeur de la critique sheridanienne dans la partie conservée de l'article initial et sur les points qui nous concernent directement. Gardons-nous toutefois de nous en débarasser par une constatation de ce genre. Il peut se faire en effet, que même sous l'action déterminante d'une fin injustifiable en soi, la dialectique de M. O'Sheridan ait réussi à suivre, quelque temps du moins, un itinéraire correct et à fixer un certain nombre de points qu'il convienne de considérer comme définitivement acquis. La définition de Pomerius comme faux témoin pourrait être l'une de ces conquêtes auxquelles nul n'aurait le droit de renoncer. Reprenons donc l'article de la *Revue belge d'histoire* et suivons pas à pas le mouvement de l'argumentation qui a disqualifié Pomerius. La solution que j'aurai à proposer exigeant une position nouvelle du problème, je ne m'attarderai pas à exposer la pensée de M. O'Sheridan sans la juger dans sa perspective même, en ne tenant compte que de ses documents et des requêtes de la logique. Je dirai donc dans cette analyse ce qu'on peut penser des éléments qu'elle distinguera, de leurs connexions et de la valeur de leur ensemble.

---

(1) Dans son mémoire sur *La doctrine vauvertine sur le communisme ecclésiastique* (*Rev. des sc. relig.*, t. VIII (1928) et IX (1929), et tiré à part de 70 p.), p. 36, M. P. O'Sheridan a énergiquement maintenu ce critère : « Si je m'abuse, que l'on me cite donc un antijoachimite du treizième siècle ou du quatorzième qui ait été, à la fois, dévôt à la Trinité, adepte de l'amour pur et zélateur de l'apostolat ! Aussi longtemps que cette preuve contraire n'aura pas été faite — je l'attends encore, et je crois bien que je l'attendrai toujours (pensez donc ! trouver un tenant de la doctrine austère de l'amour désintéressé, un apôtre ou un réformateur dans les rangs des adversaires du joachimisme !) —, je m'en tiendrai à ce triple critère ».

## II. — Le problème selon M. O'Sheridan.

### § 1. Préliminaires.

#### a) Choix de l'ordre à suivre.

Également convaincu du joachimisme de Ruysbroeck et de l'insincérité de son biographe, M. O'Sheridan pouvait choisir, dans l'exposé de sa double thèse, entre deux ordres opposés. Il pouvait commencer ou bien par la démonstration du joachimisme, ou bien par la critique des sources. Il s'est décidé, nous l'avons vu, pour ce deuxième parti. Tout donne à penser que c'est afin de frapper dès l'abord son lecteur par la virulence de ses conclusions négatives et de ménager l'intérêt en renvoyant à plus tard l'explication toute nouvelle qu'il avait l'intention de donner des anomalies ainsi démasquées. Son dessein se trahit dans le façon même dont il prend son sujet. Il s'interdit les préambules. Il ne se permet même pas de faire ce que je viens d'esquisser, en situant sa contribution par rapport aux travaux qui la précèdent. A quoi bon, puisqu'il est sûr de sa nouveauté absolue ? Avant lui, rien n'a été fait sur ce point. Entrer *in medias res*, c'est donc définir en quelques mots sévères l'état ou végète l'histoire de Ruysbroeck :

> Les écrits du bienheureux Jean de Ruysbroeck montrent que leur auteur a été un homme de mérite et un homme de bien. Mais il est fâcheux que nous ne connaissions sa vie — et nous la connaissons si peu — que par les dires intéressés des chanoines réguliers de Vauvert (en flamand : *Groenendaal*) dont il fut bien malgré lui le cofondateur et le premier prieur (1).

M. O'Sheridan ne s'astreint pas à feindre en ces lignes où se prépare son départ dialectique une ignorance dont il se trouve heureusement affranchi. Dès sa mise en route. il sait dans quelle direction il va marcher et nous entraîner avec lui. Une épithète, une incise le prouvent. Leur portée d'ailleurs est inégale, inégale aussi leur valeur caractéristique. Nous ne connaissons le vie de Ruysbroeck que par les dires des chanoines réguliers de Vauvert : ces dires, affirme M. O'Sheridan, sont *intéressés*. Comment le sait-il ? Un fait, une règle générale l'en assurent. Le fait, c'est que Ruysbroeck fut le co-fondateur de ces chanoines. La règle générale est un lieu commun de la critique hagiographique :

---

(1) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse de Ruysbroeck*, dans la *Revue belge d'histoire*, fasc. I (1914), p. 98.

En règle générale, on ne saurait accueillir avec trop de circonspection les allégations des auteurs monastiques écrivant l'histoire de leur ordre, la vie de leur fondateur ou celles de leurs confrères illustres. Ces récits sont presque toujours tendancieux (1).

Il arrive que leur critique ne le soit pas moins, mais peu importe. M. O'Sheridan pousse peut-être un peu loin la généralisation et l'on pourrait désirer bien des nuances.... *Transeat.* Après tout, ce point de départ est choisi assez près des réserves envisagées naguère par le P. Van Mierlo lui-même. Seulement il s'en faut du tout au tout que M. O'Sheridan se résigne à laisser de telles observations générales dépourvues de conséquences pratiques dans le cas particulier qui l'intéresse :

On eût bien fait, par conséquent, de contrôler avec un soin tout spécial, vu leur origine, les textes relatifs à Ruysbroeck. Les biographes de celui-ci, même les plus récents, ont été d'un avis contraire, puisqu'ils ont admis sans examen tous les faits d'ordre historique relatés dans ces écrits (2).

*Sans examen*, ce n'est peut-être pas très aimable pour le P. Van Mierlo, encore qu'il soit difficile de dire que ce soit faux. Mais pourquoi les écrits relatifs à Ruysbroeck exigent-ils, parmi tous les ouvrages hagiographiques, d'être contrôlés avec un soin tout spécial ? En raison de leur origine, précise notre auteur. Leur origine, c'est Groenendael, le propre monastère de Ruysbroeck. S'il n'y avait que cela, la situation de ces écrits ne se distinguerait aucunement de celle de tous leurs pareils. La règle générale prescrirait un examen : reste à savoir ce qui doit le rendre particulièrement attentif. C'est ici qu'intervient l'incise que j'ai signalée plus haut. Ruysbroeck est un fondateur qui ne ressemble pas à tous les autres. Il l'est, mais à contre-cœur : *bien malgré lui*, déclare M. O'Sheridan, en appuyant aussi fortement que possible sur la formule. Or, à cette date, cette assertion, si remarquable, était une nouveauté absolue. Jamais personne, à ma connaissance, ne s'était représenté la fondation de Groenendael comme survenue contre la volonté de Ruysbroeck, et le rôle de Ruysbroeck en tant que co-fondateur et premier prieur de Groenendael, comme imposé du dehors au pieux ascète.

La raison en est simple : une telle donnée est étrangère à Pomerius comme à Surius. Mieux : elle est en contradiction avec leurs textes. Avant M. O'Sheridan, personne ne l'avait découverte. Elle caractérise sa position. Elle explique sa sévérité. Mais d'où vient-elle ? Chose étrange, son origine

(1) *L. c.*, suite immédiate du texte.
(2) P. O'Sheridan, *l. c.*, p. 99.

ne nous est pas révélée. C'est qu'elle devait l'être dans cette infortunée deuxième partie, victime de l'incendie de Louvain. Nous pouvons en être sûrs, parce que nous la retrouvons jusqu'à un certain point dans *Ce qui reste de la plus ancienne Vie de Ruysbroeck.* Là nous apprenons que, lorsque Ruysbroeck et la communauté vauvertine renouvelèrent leurs vœux, le 11 avril 1366, pour tenir compte des observations formulées par Pierre de Saulx, prieur de Saint-Victor de Paris,

> ce jour là fut, probablement, le plus douloureux de la vie de Ruysbroeck (1).

Je ne veux pas dire que ce jugement rende parfaitement compte de l'incise si remarquable de 1914, puisqu'il y est question d'un fait postérieur de plus de vingt ans à la fondation, mais il permet de deviner ce que M. O'Sheridan avait dans l'esprit en l'écrivant. Groenendael n'a pas réalisé l'idéal ruysbroeckien. Si un vauvertin écrit tardivement l'histoire de Ruysbroeck et des origines de Groenendael, il doit être exposé à se représenter ces origines en fonction de l'état qu'il connaît, et si ses contemporains ont intérêt à faire oublier ce qui distingue cet état de ce que furent les origines, ce qu'ils attendent de lui, c'est la déformation requise pour que toute trace d'évolution ou de contraste disparaisse. Dans ces conditions, nous n'avons plus devant nous des œuvres historiques, mais légendaires. Telle est exactement la conclusion à laquelle est arrivé M. O'Sheridan :

> Le résultat se devine sans peine. Alors que les ouvrages du prieur de Vauvert et sa doctrine ont été expliqués de façon remarquable, il y a plus de vingt ans, par le chanoine Auger, son histoire n'est pas sortie jusqu'à présent du domaine de la légende (2).

Condamnation catégorique. Sûr de lui, M. O'Sheridan estime qu'il n'a pas besoin d'attendre d'avoir fourni ses preuves pour recuser d'un mot, avec des sources légendaires, tous les historiens qui leur ont fait crédit. Rien ne prouve que ce soit le meilleur moyen de gagner leur audience. Mais M. O'Sheridan se pique de franchise, non d'habileté. Ayant ainsi montré que malgré les apparences, la place reste vide, il indique aussitôt par quel biais il s'est intéressé à cette question et dans quel esprit il entend interroger les textes. Ce qu'il cherche, ce ne sont pas des faits nouveaux, c'est une explication nouvelle de faits connus mais jamais interprétés :

---

(1) P. O'Sheridan, *Ce qui reste reste*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique l. c.*, p. 66.

(2) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, *l, c.*, p. 99. Il s'agit des ouvrages d'A. Auger cités plus haut, p. 423.

Pourtant, et sans parler du reste, il y avait dans la vie de l'ascète brabançon un côté mystérieux, bien propre à piquer la curiosité, car il empêchait de pénétrer jusqu'au fond de cette âme d'élite : Pourquoi Ruysbroeck et deux autres prêtres de Bruxelles, pieux comme lui, étaient-ils allés vivre ensemble dans un coin perdu de la forêt de Soignes ? Et comment leur existence en commun dans cette solitude avait-elle pu, cinq ans plus tard, au dire de l'hagiographe Pomerius, scandaliser le clergé et les laïques et servir de cible à leurs railleries ? Pourquoi enfin Ruysbroeck et l'un de ses compagnons avaient-ils fini par se faire chanoines de saint Augustin, tout en s'abstenant soigneusement d'émettre le vœu de chasteté (1) ?

Nul, plus que lui, n'a conscience de la nouveauté et de la difficulté de ce programme, mais nul n'a jamais abordé avec plus de résolution un problème difficile, parce qu'il dispose de ressources que ses prédécesseurs ignoraient :

Personne n'a tenté de résoudre ces questions ; je vais essayer de le faire. Le problème est difficile ; mais son importance dépasse singulièrement la personnalité pourtant très sympathique de l'auteur des Noces spirituelles. Il se rattache intimement à l'histoire du joachimisme aux Pays-Bas et particulièrement en Brabant, histoire totalement inconnue jusqu'ici (2).

Inconnue, oui, mais certainement pas de M. O'Sheridan. On aurait donc pu désirer qu'avant de se pencher sur un problème particulier qui tire une grande partie de son importance du fait qu'il est en corrélation avec une histoire plus générale, mais que nul ne connaît, M. O'Sheridan se fût empressé de faire profiter ses lecteurs de son érudition singulière en traçant tout au moins les grandes lignes de cette histoire. Malheureusement, tel ne fut pas son avis :

Mais avant d'entamer ce sujet, un devoir préliminaire s'impose : il faut déblayer le terrain. La critique des sources de l'histoire de Ruysbroeck n'est pas faite ou du moins n'a été qu'ébauchée. Force m'est donc d'accomplir d'abord cette besogne ingrate, mais nécessaire (3).

Ingrate ? Entendons-nous. Il s'agit de savoir pour qui. Je ne puis croire que M. O'Sheridan veuille dire qu'il lui soit peu agréable de soumettre les documents qu'il va manipuler aux réactifs de sa critique. Tout se passe, au contraire, comme s'il existait une certaine délectation sheridanienne engendrée par un rythme binaire constant, de négation d'abord : « Voyez comme ces témoins sont menteurs et comme tout ce qu'ils racontent sonne faux » ; de reconstruction ensuite : « Voyez comme je suis peu embarrassé pour

---

(1) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse, l. c.*, p. 99.
(2) P. O'Sheridan, *l. c.*, p. 99.
(3) P. O'Sheridan, *l. c.*, p. 99.

rétablir la vérité, et comme les choses se présentent mieux sous ma plume ». S'il en eût été autrement ici, M. O'Sheridan n'aurait eu qu'à renvoyer cette besogne ingrate après l'exposé de joachimisme en Brabant. Tout le monde y aurait gagné, lui, nous, et sans doute aussi Pomerius. Puis donc qu'en se donnant de son plein gré la critique des sources de l'histoire de Ruysbroeck comme une opération préalable, en qualité de déblaiement du terrain, à l'histoire du joachimisme, il se crée l'obligation de commencer par elle, comprenons que cette opération jugée nécessaire n'ira pas sans comporter quelques désagréments pour un hagiographe intéressé qui a réussi à abuser, jusqu'à l'heure de cette intervention radicale, les historiens les mieux informés.

Suivons donc M. O'Sheridan avec la double conviction que l'ordre qu'il adopte ne lui a pas été imposé par son sujet, mais qu'il l'a délibérément choisi, et que, si la raison principale qui a engendré sa certitude ne doit point paraître en cette première partie, nous avons bien des chances d'y relever tous les autres arguments dont il a pu disposer contre la sincérité de Pomerius.

### *b) La date.*

Pour poser son problème critique, M. O'Sheridan commence par affirmer, sans l'ombre d'une hésitation, l'existence d'une Vie primitive, composée par Jean de Schoonhoven :

> Trente ans environ après la mort du premier prieur de Vauvert, décédé le 2 décembre 1381,à l'âge de quatre-vingt-huit ans, sa biographie fut écrite par le sous-prieur du même monastère, Jean *Theoderici*, appelé communément Jean de Schoonhoven [....]. Les bollandistes ont prouvé de façon irréfutable qu'elle avait existé [1].

Il peut aller plus loin.Il fixe les deux points extrêmes entre lesquels sa composition doit être placée.

> C'est donc entre le 5 janvier 1409 et le 6 décembre 1411 que cette première biographie de Ruysbroeck est sortie de la plume de son disciple [2].

M. O'Sheridan est demeuré insensible aux arguments du P. Van Mierlo. Je n'ai pas à m'arrêter ici à cette divergence, mais à considérer le traitement réservé à Pomerius. Ayant absorbé et fait disparaître la Vie composée par Jean de Schoonhoven, c'est de son œuvre

---

(1) P. O'Sheridan, *l. c.*, p. 100.
(2) P. O'Sheridan, *l. c.*, p. 102.

que procèdent la vie rédigée par Surius et toutes les biographies ultérieures du prieur de Vauvert [1].

Deux points m'intéressent pour le moment dans le développement de M. O'Sheridan : la date qu'il assigne à cette Vie, et son jugement sur la qualité de ce témoignage. Lorsqu'il se pose la question :

De quand date cette nouvelle Vie [2] ?

M. O'Sheridan n'éprouve aucune difficulté à découvrir une réponse qui diffère radicalement de celle que nous avons reçue de l'éditeur et des historiens et qui présente le caractère tout à fait remarquable pour nous de lui être dictée par notre chapitre VII. Voici le point où nous entrons en rapports très étroits avec le critique belge :

Elle est certainement postérieure au décès de Gerson († 12 juillet 1429), car elle y fait clairement allusion dans ce passage : *Haec ideo propter nonnullos magnae reputationis viros inserui, quorum praecipue unus* EXTITIT, *magister Johannes Gerson, gloriosus doctor sacrae paginae,* OLIM *Cancellarius Parisiensis.* On sait du reste que Gerson demeura Chancelier de l'Université de Paris jusqu'à sa mort [3].

Rien de plus vrai. On doit considérer comme tout à fait extraordinaire que ni l'éditeur ni A. Auger n'aient prêté attention à ces repères dont la valeur paraît évidente. Par leur découverte, M. O'Sheridan fait descendre de façon très notable dans le temps la composition de cette Vie, puisqu'il lui assigne un *terminus a quo* postérieur de treize ans à celui qu'avait déterminé l'éditeur. Il achève cette révolution chronologique en discernant aussitôt un *terminus ad quem* qui s'harmonise à merveille avec l'autre :

D'autre part, cette biographie a dû être écrite du vivant des deux religieux que Pomerius cite comme garants de ses dires, et qui moururent à deux mois d'intervalle, Schoonhoven le 22 janvier 1432 et Jean *Pistoris*, dit de Hoeylaert, le 16 mars suivant. La rédaction a eu lieu, par conséquent, entre le 12 juillet 1429 et le 22 janvier 1432 [4].

Pourquoi *a dû* ? On oublie de nous le dire ; mais ne nous refusons pas à reconnaître qu'*a priori* on n'a pas de raison suffisante pour rejeter sinon cette certitude, du moins cette vraisemblance. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de ce *terminus ad quem*, l'opération de M. O'Sheridan imprime à l'œu-

(1) P. O'Sheridan, *l. c.*, p. 102.
(2) P. O'Sheridan, *l. c.*, p. 106.
(3) P. O'Sheridan, *l. c.*, p. 106.
(4) P. O'Sheridan, *l. c.*, p. 106.

vre de Pomerius un rajeunissement considérable. Un tel déplacement dans le temps, on ne saurait le nier, peut comporter des conséquences sérieuses quant à la valeur objective du récit. Or, il est clair que M. O'Sheridan ne s'y décide pas sans motifs empruntés au texte lui-même, mais deux observations s'imposent à cet égard, dont il est surprenant que nous ne trouvions, nous, aucune trace dans le texte du critique.

Tout d'abord, bien que M. O'Sheridan n'écrive pas un mot qui puisse faire douter que cette double découverte lui appartienne en propre, il est de fait que la position qu'il occupe avait été conquise deux ans plus tôt par la critique bollandiste elle-même. C'est dès 1912, dans le tome XXXI des *Analecta bollandiana*, que, rendant compte des articles publiés en 1910 par J. van Mierlo, le bollandiste F. VAN ORTROY proposa, p. 386, les deux arguments que nous venons de lire sous la plume de M. O'Sheridan :

On admet généralement que Pomerius rédigea son ouvrage entre 1417 et 1421. Je serais tenté pour ma part d'en rajeunir à tout le moins l'achèvement de quelques années. En effet, le biographe y fait une assez longue mention de « Magister Ioannes Gerson gloriosus doctor sacrae paginae olim cancellarius Parisiensis » (*Anal. Boll.*, t. IV, p. 287). Or Gerson garda sa charge honorifique de Chancelier de Paris jusqu'à sa mort, qui arriva le 12 juillet 1429 (Denifle, *Chart.*, t. IV, p. XXXI) et Pomerius était assez mêlé au mouvement intellectuel de son époque, pour apprendre exactement les graves nouvelles de cette espèce. D'autre part, au début de son travail, il invoque le témoignage de Jean de Holare et de Jean de Scoenhovio, comme de personnages encore vivants, « qui haec eadem se vidisse vel relatione veridica audivisse palam et publice protestantur » (*Anal. Boll.*, *l. c.*, p. 264-265). Or tous deux moururent, l'un en mars, l'autre en janvier 1431. Ainsi la composition de l'opuscule de Pomerius devrait se placer entre 1429 et 1431 (1).

Je ne puis me résigner à supposer que M. O'Sheridan ait ignoré, en 1914, ces observations des *Analecta*. Comment s'expliquer son silence ? La fraîcheur et la vivacité de sa conviction ont dû l'induire à penser qu'il n'avait pas à mentionner un précurseur qui ne l'avait pas dispensé de lire les textes. Il est sans doute permis de trouver cette situation peu normale, mais peut-être ce silence s'explique-t-il également par le fait que, malgré l'antériorité de Van Ortroy, M. O'Sheridan aurait pu conserver l'impression d'être original. Cette impression, on la comprendrait assez aisément, du moins jusqu'à un certain point, parce que, s'il adopte pour l'essentiel ces observations si remarquables, il ne s'y réduit pas. On le voit en effet corriger une inadvertance de Van Ortroy en substituant 1432 (n. st.) à 1431 (style de Cambrai) ; puis renforcer l'argument un peu indécis du bollandiste

(1) F. VAN ORTROY, dans *Analecta bollandiana*, t. XXXI (1912), p. 386.

en soulignant *olim* et en mettant pour la première fois en relief le parfait *extitit*, dont la valeur ne saurait être exagérée. Enfin, et surtout, il se sépare du bollandiste sur un point essentiel en n'accordant aucune place dans son système à une suggestion un peu effacée mais dont l'importance pourrait être capitale : *à tout le moins l'achèvement*. Ces simples mots prouvent que l'hypothèse qu'il conviendrait de prendre en considération deux ou plusieurs états textuels du *De origine* s'est présentée, tout au moins d'une façon fugitive, à l'esprit de Van Ortroy. Pourquoi ? On ne court aucun risque d'erreur en répondant : parce que, au moment où il propose de retarder la composition de cet ouvrage, le souvenir des arguments qui avaient conduit l'éditeur à lui assigner la période 1417-1421 lui demeure trop présent pour qu'il ne se sente pas tenu de respecter, dans toute la mesure du possible, une conclusion solidement fondée. Il est persuadé, pour sa part, que l'allusion à Gerson oblige à descendre jusqu'après la mort du chancelier, mais un moyen de tout concilier lui apparaît, et ce serait de distinguer rédaction et achèvement.

Recueillons avec empressement une idée d'autant plus remarquable qu'elle est née à l'occasion de notre chapitre VII, mais observons que Van Ortroy ne semble avoir perçu ni son opportunité ni sa fécondité. Après l'avoir jetée en passant, il ne s'en soucie plus, et il conclut son paragraphe comme si ses deux arguments inédits avaient pour conséquence inévitable de situer la composition et non plus l'achèvement du *De origine* entre 1429 et 1431. Discontinuité regrettable. M. O'Sheridan a tout fait pour s'en affranchir en supprimant son premier terme. D'achèvement, chez lui, il n'en est plus question. C'est la rédaction même qui est en cause et qui se place entre 1429 et 1432. De ce point de vue, par conséquent, son système lui appartient. Van Ortroy avait certainement éprouvé le désir de mettre tout le monde d'accord. M. O'Sheridan, et c'est encore un trait original, n'en a cure. Avant lui, tout le monde s'est trompé. Il a découvert la vérité. Pourquoi donner le change et se leurrer de solutions bâtardes ? Mieux vaut couper les ponts qu'établir des relations illusoires. Mais alors, que faire des arguments favorables à 1417-1421 ? M. O'Sheridan ne se dissimule pas qu'ils sont incompatibles avec sa solution, mais bien loin d'être en quête d'un compromis, il assume la responsabilité d'une décision critique très grave. Plutôt que de biaiser ou d'oublier la difficulté, il tranche le nœud gordien : c'est l'une de ses attitudes les plus caractéristiques.

Avant M. O'Sheridan, trois arguments avaient été successivement proposés pour établir le synchronisme qu'il élimine. D'accord avec l'éditeur, Auger avait interprété le prologue de Pomerius comme impliquant que Jean de Hoeylaert était prieur de Bethléem au moment où cet ouvrage fut dédié à ce monastère. Tous deux avaient dès lors pu conclure que sa rédaction

devait être placée entre 1414 et 1421. Van Mierlo, réfléchissant sur ce texte, ne l'avait pas jugé probant. Pour lui, Jean Hoeylaert n'était pas nécessairement prieur de Bethléem à l'époque où Pomerius écrivait : il était même plutôt à Groenendael. Il avait donc rejeté l'argument dont s'étaient contentés Auger et l'éditeur. Mais le même synchronisme n'en demeurait pas moins très ferme à ses yeux, car il le rejoignait en passant par deux autres points : d'abord, la date de la mort d'Engelbert de la Marck ; ensuite, le fait que Pomerius écrit de Groenendael en qualité de simple frère. Or, décisifs pour Van Mierlo, ces crans d'arrêt sont d'une telle faiblesse pour M. O'Sheridan qu'ils ne peuvent arrêter au passage l'opuscule que d'autres considérations l'obligent à transporter beaucoup plus bas. Pourquoi? Précisément parce que ce sont ces considérations qui s'imposent et qui obligent à tout leur subordonner. Si quelque donnée apparente résiste, la solution sheridanienne est simple : c'est qu'elle est illusoire ou erronée.

P. Impens, c'est un fait, donne une indication chronologique qui ne peut s'accorder avec la datation du *De origine* en 1431. Comment résoudre cette aporie?

Impens s'est donc trompé, dans sa chronique du prieuré de Bethléem en faisant mourir en 1427 le chevalier Englebert de la Marck [....] que Pomerius signale comme étant encore en vie (1).

Rien de moins compliqué ; rien de plus efficace. Reste un deuxième obstacle ; le *minimus frater Viridis Vallis*, où Van Mierlo a lu la preuve que Pomerius n'était pas encore prieur. Avec la même élégance, M. O'Sheridan le volatilise, ou plutôt, ce qui est beaucoup plus fort, de cet obstacle il fait un *confirmatur* :

On peut même préciser davantage. L'auteur s'intitule dans la préface : *Et ego*, MINIMUS FRATER *Viridisvallis....* Pour qui connaît tant soit peu les us monastiques du moyen âge, cette expression d'humilité conventionnelle est très claire : elle désigne le supérieur de la communauté, dans l'espèce le prieur. On a vu plus haut que Pomerius avait exercé ces fonctions à Vauvert de 1431 à 1432. Il est permis de négliger les quelques jours de cette dernière année qui précédèrent la mort de Schoonhoven. C'est donc en 1431 que Pomerius a écrit (2).

Fort bien, mais M. O'Sheridan n'aurait-il évité Charybde que pour sombrer sur Scylla? Le texte du *De origine* lui réserve un nouvel écueil. Pomerius y déclare en effet, qu'il n'écrit que sur l'ordre de son supérieur et vaincu par l'obéissance :

---

(1) P. O'SHERIDAN, *Une tentative malheureuse*, *l. c.*, p. 106, note 6.
(2) P. O'SHERIDAN, *l. c.*, p. 107.

humilitate nimirum dissuadente ob mei ingenii paupertatem, caritate vero, quae omnia audet, vehementer pulsante in contrarium, tandem victus obedientia, huic opusculo manum apposui, eo libentius, quo securius idipsum (quippe non motu proprio, sed superioris mei jubentis arbitrio) sum aggressus (1).

Si Pomerius est moine de Groenendael, tout s'explique de la façon la plus naturelle ; mais s'il en est prieur, quel est le supérieur qui peut lui prescrire pareille tâche ?

Bien naïf qui s'imaginerait prendre M. O'Sheridan sans vert. Ce supérieur, il le connaît ; et il éprouve si peu de difficulté à répondre à la question qui nous paraissait embarrassante, que cette réponse a pour lui tous les caractères d'une évidence :

Ce supérieur est évidemment le prieur de Windesheim, chef de la congrégation de ce nom (2).

Cette réponse donnée, M. O'Sheridan n'a plus qu'a poursuivre son œuvre. Dorénavant, rien ne pourra l'empêcher de se distinguer de tous ses prédécesseurs en traitant l'opuscule de Pomerius comme rédigé en 1431, ni de déduire de cette date relativement tardive toutes les conséquences qu'il lui plaira. Mais, avant de le suivre, je demande la permission de m'arrêter un instant pour réfléchir sur cette évidence et ses implications méthodologiques et prendre conscience de tout ce que la dialectique de M. O'Sheridan, même quand il ne s'agit que de chronologie, exige de son lecteur.

### c) *Evidences sheridaniennes.*

Je m'arrête, parce que nous nous trouvons, M. O'Sheridan et moi, en conflit d'évidences. Pour lui, il est évident que le supérieur de Pomerius est le prieur de Windesheim. Pour moi, il est évident qu'à partir du moment où l'on perçoit cette identité comme une évidence, la question est mal engagée. Je ne dis pas, ce qui serait tout à fait différent, que cette identification se heurte à une impossibilité historique. M. O'Sheridan est trop bien informé pour proposer des solutions évidemment invraisemblables. Je dis seulement, mais ce n'est pas moins grave du point de vue de la méthode, que M. O'Sheridan appelle évidente une assimilation qui n'est que possible, et que, par conséquent, son argumentation souffre d'un vice interne qui trahit de curieuses libertés avec la logique.

---

(1) Henricus Pomerius, *De origine monasterii Viridisvallis*, prologue ; dans *Analecta bollandiana*, t. IV (1885), p. 263, l. 11 — p. 264, l. 2.

(2) P. O'Sheridan, *Une tentative*, *l. c.*, p. 108.

Que le prieur de Windesheim ait été le supérieur général de sa congrégation et, à partir de 1413, du monastère de Groenendael, c'est ce qu'on doit accorder à M. O'Sheridan. Qu il en résulte que, lorsque l'auteur du *De origine* obéit à son supérieur, ce soit à ce prieur qu'il obéisse, c'est une tout autre question, que M. O'Sheridan tient pour résolue, mais qu'il a oublié de résoudre. Je me demande si, par ses soins et pour les besoins de sa cause, ce prieur de Windesheim ne se voit pas soudain promu à une dignité que jamais aucun prieur local ne lui a reconnue et que l'histoire aurait le plus grand intérêt à lui refuser, celle de *deus ex machina*. Car enfin, il paraît assez clair que si M. O'Sheridan a recours à lui, c'est beaucoup moins sous la pression de son texte qu'en vertu des requêtes de son système chronologique.

En effet, pourquoi M. O'Sheridan a-t-il besoin de mobiliser le prieur de Windesheim? Uniquement pour la raison qu'à son avis l'auteur du *De origine* est le prieur de Groenendael. Mais comment sait-il qu'il en est ainsi? Parce que, nous dit-il, cet auteur s'intitule *minimus frater Viridisvallis*. Qu'est-ce qui lui permet le passage de l'un de ces extrêmes à l'autre, de *minimus frater* à *prior*? Ce n'est pas une évidence, mais un argument. Cet argument est curieux. Je ne sais si l'on pourra s'empêcher de lui reconnaître l'aspect d'un paradoxe et de regretter que son office soit moins d'assurer ce passage dialectique que de masquer le motif réel, le seul, de la décision sheridanienne. Son moyen logique, M. O'Sheridan l'emprunte aux *us monastiques*. En vertu de ces *us*, lorsqu'un religieux écrit *minimus frater talis monasterii*, l'historien peut être certain que c'est le supérieur de ce monastère qui écrit. Critère admirable et qui va rendre d'incalculables services! Que d'opuscules anonymes vont pouvoir être identifiés grâce à lui! Mais trêve d'ironie. Ici encore, il suffit de donner à un principe de solution adopté par M. O'Sheridan sa forme générale, de montrer ce qu'il implique et les résultats auxquels il devrait conduire, pour se convaincre que cet historien n'éprouve aucune aversion évidente pour le paralogisme. Avant de pouvoir argumenter de façon pressante sur des us monastiques, il faudrait connaître, non pas « tant soit peu » mais aussi parfaitement que possible, ces usages, et non pas de façon générale, mais dans le milieu et à l'époque où se pose le problème dont on cherche, par ce moyen, la solution. Que certains supérieurs se soient volontiers appelés *minimus frater*, c'est possible. Encore faudrait-il montrer qu'il s'agirait de cas strictement équivalents. Mais les assimilations ne commenceraient à avoir quelque chose de probant que s'il s'agissait du milieu windeshémien et plus précisément de Groenendael, ou si M. O'Sheridan prouvait que Pomerius s'inspire d'un modèle étranger mais défini. Le prieur de Groenendael avait-il coutume de se présenter comme *minimus frater*? Je laisse à quelque spécialiste de la littérature vauvertine,

à M. O'Sheridan le premier, le soin de répondre. Pour moi, qui ne connais guère que deux de ces prieurs, Ruysbroeck et Jean de Schoonhoven, je ne me rappelle pas avoir rencontré cette formule sous la plume de l'un ou de l'autre. Ce n'est pas que Jean de Schoonhoven évite les protestations d'humilité, mais elles ne constituent pas la négation de sa dignité. Il s'appelle *servus inutilis* (1), *inops et pauper amicus fidelis* (2), ce qui est tout différent, et d'ailleurs il n'abuse pas de ces formules.

En vérité, je crois que les *us monastiques* ont exercé peu d'influence sur le mouvement de la pensée sheridanienne. C'est sous la pression d'autres nécessités qu'elle franchit l'intervalle qui sépare le *minimus frater* du *prior*. Ce mouvement est déterminé, en effet, par trois certitudes. La première, la plus solide de toutes, lui est imposée par la conquête qu'il vient d'accomplir en sa première étape : la *Vita* date de 1431. Les deux autres sont également résistantes. L'une résulte du texte lui-même : l'auteur écrit de Groenendael. L'autre, de la biographie de Pomerius : ce religieux n'a séjourné à Groenendael qu'à deux reprises : comme moine, de 1412 à 1421 ; comme prieur, de 1431 à 1432. Ces trois points ainsi fixés, il n'y a pas d'autre issue concevable que d'attribuer le *De origine* à Pomerius, prieur de Groenendael. Malheureusement cette issue paraît obstruée par le *minimus frater*, incompatible avec la certitude initiale, 1431 Comme il faut conclure, on choisit le point de moindre résistance, et on le fait sauter. Ce point, c'est celui qui est seul contre la convergence, ou tout au moins l'harmonie des trois : c'est *minimus frater*. On s'en débarrasse donc, et l'explosif qui le pulvérise, ce sont les *us monastiques*. Voilà une opération aisément intelligible. Quelle soit efficace, c'est une autre affaire. Pour qui examine la situation sans parti pris, il est clair que la poudre est mouillée et que l'explosif fait long feu. Après comme avant l'intervention des *us monastiques*, *minimus frater* reste. Au lieu de le sacrifier, la critique agirait de façon plus prudente, donc plus féconde, en commençant par reconnaître qu'elle se trouve aux prises avec deux difficultés symétriques dont il ne paraît pas légitime de surmonter l'une au détriment de l'autre.

D'une part, on observe que le libellé du chapitre VII paraît impliquer une rédaction postérieure au décès de Gerson. On n'a pas tort. Mais il n'est pas moins nécessaire d'observer que le prologue, de soi, paraît impliquer une

---

(1) Jean de Schoonhoven, *Epistola missa fratri Nycholao nepoti suo novitio in Eemsteyn* ; ms. 15129 de la Bibliothèque royale de Bruxelles, fol. 105v° ; *Epistola missa fratri Symoni de Eemsteyn*, *l. c.*, fol. 130v°.

(2) Jean de Schoonhoven, *Epistola missa Johanni de Baschonia professo monasterii sancti Iacobi leodiensis*, *l. c.*, fol. 156v°.

rédaction antérieure à 1421. Si *olim cancellerius*, si *extitit* ont une valeur critique, pourquoi *minimus frater* en serait-il dépourvu? Si l'on juge possible de réduire la difficulté inhérente à *minimus frater*, pourquoi déclarerait-on impossible de transiger sur *olim cancellarius* et *extitit*? Parce que, à la différence de *minimus frater*, ces termes ne se prêteraient à aucune exégèse accommodante? On pourrait le croire, mais, si l'on regarde les choses de plus près, on s'aperçoit sans trop de peine que ce n'est pas tout à fait certain.

La condition nécessaire pour que l'on puisse tirer argument de la présence de ces expressions dans le chapitre VII, c'est que Pomerius ait été très au courant de ce qui se passait à l'Université de Paris. Sûr de lui, M. O'Sheridan ne songe pas à dégager cette condition, encore moins à prouver qu'elle est réalisée, mais F. Van Ortroy, sensible comme un initiateur aux exigences internes de la position qu'il définissait, n'avait pas manqué de s'accorder les deux données complémentaires que cette condition nécessaire incluait à ses yeux : d'une part, il considérait Pomerius comme *assez mêlé au mouvement intellectuel de son époque* pour ne pas ignorer les graves nouvelles de ce genre ; d'autre part, il déclarait que la conservation par Gerson de sa chancellerie parisienne jusqu'à la mort présentait ce caractère de gravité qui faisait de cette nouvelle le type même de celles dont Pomerius devait certainement être informé. Cela dit, la conséquence, à son avis, allait de soi.

Eh! bien, qu'il s'agisse de l'explication de Van Ortroy ou de l'assertion sans preuve de M. O'Sheridan, il est évident que nous avons affaire à une décision beaucoup trop rapide. Tout d'abord, le fait que, même exilé à Lyon, Gerson demeurât théoriquement chancelier de Notre-Dame, présentait-il vraiment, pour la vie intellectuelle du temps, un tel intérêt qu'on ne puisse admettre qu'un étranger, même bien informé du mouvement des idées, ait pu l'ignorer? Je n'en suis pas convaincu. A distance, il a dû arriver plus d'une fois que, ne voyant plus Gerson à Paris, voyant au contraire son office occupé par des suppléants qu'on aurait pu prendre pour des successeurs, on ait traité Gerson d'*ancien chancelier*. Pour des esprits attentifs aux situations concrètes plutôt qu'à des fictions juridiques, c'est bien ce qui était observable : Gerson n'exerçait plus ses fonctions. La question est même de savoir si, en dehors des milieux universitaires parisiens ou d'un petit cercle lyonnais, on était au courant de cette anomalie: Concédons-le : il resterait à prouver que Pomerius était précisément l'homme bien informé qu'on nous présente, peut-être pour les besoins de la cause. La preuve n'est pas faite. Elle ne peut être tenue pour acquise, car ce que nous savons de Pomerius ne permet d'avoir aucune certitude à cet égard.

On nous dit qu'il a dû accepter à plusieurs reprises des charges importantes, mais il s'agit toujours d'offices monastiques, du gouvernement de di-

verses maisons. Rien, là, qui implique des relations quelconques avec l'Université de Paris, ou le souci de se tenir au courant des événements d'ordre intellectuel. Bien plus, P. Impens nous apprend que ce religieux ne désirait rien tant que servir Dieu dans la solitude d'une clôture stricte :

> in senium vergens soli Deo in quietis silentio servire desiderans ex dispensatione venerabilis prioris superioris ob omni regimine exoneratur et quia in septem fontibus sacra inclusio iam vigebat quam fratres viridis vallis nondum amplectere volebant illic amore solitudinis servandae commigravit.

Mieux encore, Pomerius composa, pour les placer à l'entrée de sa cellule, ces vers assez significatifs :

> Haec cupit Henricus, internae pacis amicus
> Ne cellam pacis, hanc intret lingua loquacis
> Et fans rumores stet foris ante fores (1).

Qui cherche ainsi le silence et met à la porte les bavards ne fait pas preuve d'un goût bien vif pour les nouvelles de dehors.

Il me paraît donc permis de douter que Pomerius et la conservation de la chancellerie de Notre-Dame par Gerson aient été tels qu'il le faudrait pour que les conclusions chronologiques de Van Ortroy et de M. O'Sheridan s'imposassent. Par conséquent, on pourrait, sans inconvénient majeur, se demander si, même avant 1429, Pomerius, sachant de façon plus ou moins vague que Gerson n'était plus à Paris, n'aurait pu écrire en toute bonne foi et *olim* et *extitit*. On me permettra sans doute de faire un pas de plus dans ce sens.

On n'a pas remarqué que ces termes qui insistent sur le caractère passé, révolu, non seulement de la critique de Ruysbroeck mais de la charge détenue par le censeur, se lisent dans un contexte défini. Il s'agit précisément du récit de cette critique. Quel que soit le degré de sa sincérité, il est évident que Pomerius a l'intention de montrer que l'orthodoxie de Ruysbroeck n'est en rien menacée par l'offensive gersonienne. Or, son adversaire, c'est Gerson. Le chancelier parisien ? Quel ennemi redoutable ! Sans doute, et il ne le sait que trop. Mais si Gerson n'était plus chancelier, le danger ne serait-il pas diminué par le fait même ? S'il n'exerce plus ces fonctions, il n'est plus obligé de pourchasser l'hérésie. Un moine de Groenendael peut déjà se sentir rassuré par ce rejet dans le passé. Supposons que, par ailleurs, il ne sache pas très bien ce qui se passe à Paris et à Lyon. Ne pourrait-il trouver dans un besoin instinctif de sécurité un motif suffisant pour se contenter d'apparences essentiellement satisfaisantes pour lui ?

---

(1) P. Impens, *Chronicon Bethleemiticon*, cité par A. Auger, *Etude sur les mystiques des Pays-Bas*, p. 158-160.

Je me garderai bien de soutenir que Pomerius ait obéi à cet instict. J'avoue que je ne sais pas encore ce qui est arrivé. Mais puisqu'on nous somme d'adhérer à une conclusion d'importance essentielle dans toute cette histoire, nous avons le droit, avant même d'essayer de nous faire une opinion personnelle, de remarquer ou bien qu'on nous frustre des justifications nécessaires, ou bien que, dans la mesure où on nous en donne, elles ne sont pas décisives. De soi, les repères chronologiques fournis par le chapitre VII seraient sans doute à interpréter comme le font Van Ortroy et M. O'Sheridan, mais comme ils sont en concurrence avec d'autres indices qui excluent cette interprétation, on ne peut s'y tenir sans pousser plus loin l'examen. Le premier progrès à accomplir consisterait sans doute dans le refus d'adhérer au verdict que M. O'Sheridan porte contre le témoignage de P. Impens. Ce témoignage, impliquant que la Vie eût été composée avant 1427, aurait comme conséquence immédiate d'obliger à la reporter avant 1421. Sûr qu'elle date de 1431, M. O'Sheridan ne peut consentir à cette conséquence. Il récuse donc le témoignage. Est-ce procéder avec prudence?

Pour en décider, essayons de bien définir la situation. Nous avons d'une part un document désintéressé qui contient une date numérique : 1427. Nous avons d'autre part une argumentation qui tend vers un but précis et qui s'appuie à cette fin non sur une date, mais sur un texte qui ne peut être utilisé sans interprétation. *A priori*, de quel côté se trouve le maximum de chances d'objectivité? Déclarer erro ée la date fournie par P. Impens uniquement parce qu'elle est incompatible, non avec le chapitre VII de Pomerius pris en soi, mais avec l'interprétation que s'en est donnée M. O'Sheridan après Van Ortroy, c'est à tout le moins intervertir l'ordre normal des opérations critiques, et peut-être bien lâcher la proie pour l'ombre. Pour sacrifier une donnée matérielle aussi robuste qu'une date au jeu plus ou moins bien conduit d'inductions plus ou moins bien fondées, il faudrait professer un primat de l'élément conjectural en critique qui ne saurait être considéré comme universellement admis et contre lequel on peut se faire un point d'honneur de s'insurger. Aurait-on quelque raison, paléographique ou autre, de mettre en suspicion la date fournie par P. Impens? M. O'Sheridan n'en donne aucune autre que l'incompatibilité qui est propre à son système. Je viens de faire observer que ce sytème ne peut être tenu pour la seule interprétation valable d'*olim* et d'*extitit*. Je crois avoir montré que ces deux termes ne seraient pas inexplicables même avant 1429, donc vers 1427. Pourrait-on remonter jusqu'en 1421? C'est une autre question qui doit être traitée pour elle-même. Mais à partir du moment où le point fixé par M. O'Sheridan saute ou révèle une fragilité constitutionnelle, le problème de l'exactitude d'Impens se pose autrement, ou plutôt l'inexactitude d'Impens ne peut plus être présumée : elle fait problème, et problème qu'il est

urgent de résoudre, sous peine de paralogisme ou de décision gratuite.

Or, à s'en tenir aux données fournies par Auger, on est autorisé à se demander si toute date de P. Impens mérite créance. D'après son *Chronicon*, en effet, Pomerius serait mort

anno nostrae salutis 1469 mensis junii die 2ª aetatis suae anno 92º (1).

Si l'on compare ces données aux précisions expressément déterminées par l'éditeur bollandiste, on constate qu'elles s'y opposent sur deux points :

Natus est Henricus Pomerius [....] anno 1382 [....] annos natus 87 pie obiit (2).

Si Pomerius est né en 1382, il aurait eu en effet 87 ans en 1469. Mais pour avoir 92 ans en 1469, il aurait dû naître en 1377. Quelqu'un s'est trompé : qui ? Je m'étonne qu'Auger n'ait pas réagi devant ces deux chronologies incompossibles, et que personne ne se soit jeté sur ce texte de P. Impens qui permettrait de faire naître Pomerius avant la mort de Ruysbroeck. Je m'étonne surtout que M. O'Sheridan n'ait pas brandi cet *anno 92º* contre ceux qui voudraient maintenir en toute occurrence les dates écrites par Impens. Peut-être en a-t-il été dissuadé par trois réflexions qui s'imposent même à qui n'est pas doué de sa subtilité.

D'abord la lecture d'Auger est-elle sûre ? Il n'est pas impossible que 92 résulte d'une méprise que M. O'Sheridan, s'il a eu le manuscrit d'Impens entre les mains, aurait constatée. De plus, même si Auger a bien lu, il resterait à décider de quel côté se trouve l'erreur. Est-ce Impens qui se trompe ? Ce n'est pas immédiatement évident. En effet, ni pour la date de naissance ni pour l'âge de Pomerius au moment de sa mort l'éditeur bollandiste n'indique de source, et le *Nécrologe* qu'il cite est muet sur ces deux points. Pour deux dates relatives à Sept-Fontaines l'éditeur se réfère à Wiaert, *Historia Septifontana celeberrimi monasterii can. Reg. S. P. Aug. in Sylva Soniaca*. Cet ouvrage lui a-t-il également fourni les deux dates qui nous occupent ? C'est possible. La question devient donc : quelles étaient les sources de Wiaert ? Les archives de Sept-Fontaines ? Mais pourquoi préférer les archives de Sept-Fontaines au *Chronicon Bethleemiticon* ? Cette préférence est peut-être légitime, encore faudrait-il l'établir. Tant que ce travail n'est pas fait, on doit constater le désaccord, et s'interdire de juger (3). Suposons que ce soit Pierre Impens qui se trompe, et que Po-

---

(1) A. Auger, *Étude sur les mystiques*, p. 160, copiant le *Chronicon Bethleemiticon* de P. Impens, fol. 287rº.

(2) *Analecta bollandiana*, t. IV, p. 259.

(3) Le R. P. Marc Dykmans, rencontrant Pomerius dans son *Obituaire du monastère*

merius soit mort à 87 ans : une erreur de ce genre ne serait pas de nature à jeter le discrédit sur les *dates* données par le *Chronicon.* L'erreur, en effet, si erreur il y a, porte sur un âge et non sur une date. Or, un âge peut être connu soit par tradition, soit par soustraction. Comme Impens, tel qu'il est cité par Auger, ne donne pas la date de naissance de Pomerius, l'âge indiqué paraît dépendre d'une tradition. Impens aurait alors été trompé par sa source. Mais sa notice contient d'autres renseignements chronologiques. Tous, et c'est très remarquable, s'accordent avec ce que l'on sait par ailleurs :

a fratribus conventus septem fontium electus in quartum eiusdem monasterii priorem annis decem illis praefuit = 1421-1431.

inde a fratribus proprii conventus sui viridis vallis prior eligitur circa annum nostrae salutis 1431 = 1431-1432.

A qua praelatura supportatus sororibus vallis S. Barbarae in thenis monte praefertur annis xv = 1432-1446.

quia in septem fontibus sacra inclusio iam vigebat quam fratres viridis vallis nondum amplectere volebant = *Obituaire*, éd. M. Dykmans, p. 187 : ibique a domo nostra se transtulit propter inclusionem, sicut dixit, ibidem ante nos factam.

.... moritur .... anno nostrae salutis 1469 mense junii die 2[1] = *Obituaire*, *l. c.*, : Junius.... 2. A. D. 1469, obiit....

Si l'on est sensible à la divergence sur 92, il ne faut pas l'être moins à l'exactitude parfaite de toutes les dates, y compris celle de la mort. Mais si Pierre Impens donne une date solide, on ne peut plus s'en débarrasser d'une chiquenaude.

Cela étant, toute solution serait prématurée. Au point atteint par M. O'Sheridan après van Ortroy, Auger et l'éditeur bollandiste, la seule conclusion légitime, c'est qu'un supplément d'information s'impose. Dans l'impossibilité où se trouve l'historien de suivre les suggestions les plus naturelles d'une partie du *De origine* sans se heurter à l'opposition non moins formelle d'une autre partie, la datation de cet ouvrage devient un problème complexe et l'on ne peut qu'hésiter entre une exégèse qui réduirait la valeur des repères inclus dans le chapitre VII et l'hypothèse incidemment proposée par van Ortroy. Dans le premier cas, on se demanderait si ces repères ne seraient pas satisfaits par le seul fait que Gerson avait quitté

*de Groenendael*, Bruxelles, 1940, lui a consacré, p. 147, note 1, une note fort érudite. Il y cite la chronique de Sept-Fontaines et la notice d'Impens. Il indique l'usage qui en a été fait. Lui-même donne le schéma de la biographie de Pomerius d'après la chronique de Sept-Fontaines, mais il oublie de signaler la divergence que nous venons d'observer entre ces deux sources et d'exposer les raisons qui lui font préférer la chronique de Sept-Fontaines, due à Gilles van der Hecken.

Paris depuis assez longtemps pour que quelque confusion fût possible sur la situation de la chancellerie, et si la date de 1421 serait acceptable. Dans le second, on conserverait à ces repères assez de force pour situer le chapitre VII, tel que nous le lisons, après 1429, mais on admettrait que le *De origine* a subi quelques remaniements, et l'on pourrait s'attacher à les discerner.

Cette enquête sur la date du *De origine* et de la *Vita Rusbrochii* qui en fait partie nous révèle donc non seulement deux défauts de la critique sheridanienne, en nous montrant qu'elle a été hâtive et superficielle, mais un trait caractéristique de l'esprit qui l'anime et qui explique la plupart de ses décisions. Alors que certains points importants, certains nœuds essentiels de l'argumentation que nous venons d'analyser, nous opposent une obscurité encore impénétrable, les mêmes points, les mêmes nœuds apparaissent à M. O'Sheridan en pleine lumière. Pour lui, c'est *clairement* que la Vie de Ruysbroeck fait allusion au décès de Gerson (1). C'est encore une signification *très claire* qu'il reconnaît à l'expressoin d'humilité conventionnelle *minimus frater*, et c'est avec *évidence* qu'il discerne sous le supérieur dont parle Pomerius le prieur de Windesheim. La clarté, l'évidence immédiate jouent donc dans la dialectique sheridanienne un rôle capital : elles l'orientent dans les bifurcations décisives : elles coupent court aux scrupules qui risquent de paralyser des historiens médiocres. D'ores et déjà, nous constatons qu'elles procurent à M. O'Sheridan un triomphe assuré, par mode d'illumination, chaque fois que, s'il était dépourvu de cette précieuse ressource, il serait contraint de surseoir à ses conclusions et de poursuivre une enquête laborieuse. Voyons si la même méthode, appliquée au problème de la sincérité de Pomerius, a conduit M. O'Sheridan à des conclusions plus solides. Mais n'épargnons rien pour lui rendre justice, en nous disant que notre impression d'insécurité ne tient peut-être qu'à la faiblesse de notre esprit.

### § 2. — Disqualification du biographe.

#### *A) L'oeuvre de Pomerius.*

La meilleure preuve que M. O'Sheridan tient à procéder avec méthode, c'est qu'avant de porter son verdict sur la bonne foi de Pomerius, il s'arrête pour définir tout d'abord l'œuvre du biographe et s'expliquer à lui-même son mode de composition. Il s'arrête même assez longuement, pour la

---

(1) Cf. *supra*, p. 454.

raison que cette opération préalable est non seulement importante en soi, mais nécessaire à l'élaboration de son système. Arrêtons-nous avec lui, car, bien que nous n'ignorions pas qu'un moment viendra où nous devrons nous séparer de ce guide, nous ne savons encore ni où situer cette rupture ni si elle ne sera pas précédée d'un long parcours commun où nous pourrons faire notre profit de son expérience, et peut-être de ses découvertes.

Sa première démarche, il faut l'avouer, est tout à fait remarquable. Après l'avoir vu à l'œuvre dans la datation de cette *Vita*, nous pourrions craindre qu'il procède par déduction en imposant à ce texte un traitement inspiré par des idées préconçues. Il n'en est rien. Sur cette route nouvelle, son premier pas est une constatation objective. Je crois qu'il serait impossible d'exagérer son importance :

> L'ouvrage est demeuré inachevé. Il devait, d'après le plan exposé par l'auteur, comprendre les trois parties suivantes :
>
> 1. Origines du monastère de Vauvert.
> 2. Vie de Jean de Ruysbroeck.
> 3. Notices biographiques de Jean de Leeuw, dit le Bon Cuisinier et d'autres religieux, tant contemporains de celui-ci que postérieurs. La première et la deuxième partie correspondent à ces données, mais la troisième ne comprend que la Vie de Jean de Leeuw ; des autres vauvertains dont les faits et gestes devaient être narrés sommairement, pas un mot ! (1)

Observation rigoureusement exacte. Bien que M. O'Sheridan paraisse être le seul à l'avoir faite, on doit s'accorder sur ce fait primordial : le prologue du *De origine* annonce une troisième partie dont la réalisation ne correspond que très imparfaitement à la promesse initiale. Il y a là une anomalie singulière. Peut-on l'interpréter ? M. O'Sheridan se hâte de le faire, et pour y parvenir, il cherche à discerner les traits les plus caractéristiques de ce qui constitue cette troisième partie. Il en discerne deux :

> Si l'on examine cette biographie du premier cuisinier du couvent, on est frappé d'une chose : c'est que le merveilleux en est complètement exclu alors que les Origines de Vauvert et la Vie de Ruysbroeck en sont pleines. Le style même de cette troisième partie est bien différent du style des deux parties précédentes : il est aussi alerte, aussi simple, aussi naturel, que l'autre est pesant, pédantesque, boursouflé.

Prenons garde. Sans nous prévenir, M. O'Sheridan est en train de se livrer à un mouvement stratégique dont les suites ne peuvent être que décisives. Après avoir paru s'installer sur le terrain solide des constatations matérielles, il se replie insensiblement sur celui des impressions et des jugements esthé-

(1) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, l. c., p. 106-109.

tiques. Je ne dis pas qu'en soi on doive le déclarer moins sûr, mais seulement qu'il convient d'éviter toute confusion entre ces deux plans, car chacun exige un traitement approprié. Or, M. O'Sheridan ne fait rien pour éviter la confusion. Il s'y installe. Il en vit. C'est elle qui lui permet de conclure aussitôt :

J'en conclus que la Vie de Jean de Leeuw n'est pas l'œuvre de Pomerius (1).

### *B) Disjonction de la troisième partie du* De origine.

#### 1. *La « Vie de Jean de Leeuw » comme œuvre indépendante.*

Si le critique belge pèche par quelque endroit, ce n'est ni par timidité ni par amour des demi-mesures. Ses réflexes sont immédiats, ses décisions radicales. A peine a-t-il pris contact avec l'œuvre de Pomerius, il la dissèque en ses éléments composants. A peine a-t-il discerné ce caractère composite, il s'empresse de refuser à l'historiographe officiel de Groenendael la paternité d'un tiers de son œuvre. Deux raisons l'y contraignent : le style et l'esprit de la Vie de Jean de Leeuw diffèrent à tel point du reste de l'ouvrage qu'on ne peut tout rapporter au même auteur. Ces raisons se sont offertes à lui avec un tel caractère d'évidence que M. O'Sheridan ne songe même pas à les présenter méthodiquement. Convaincu, il affirme ; il ne prouve pas. Il affirme qu'aucun miracle ne dépare la simplicité de cette biographie :

Le seul fait extraordinaire qu'on y relate (c. 20) et qui n'a d'ailleurs rien de miraculeux, se borne à une extase que le pieux convers aurait eue en servant la communauté à table, une veille de la St. Martin (2),

tandis que le *De origine* et la Vie de Ruysbroeck se font remarquer par la niaiserie des prodiges surnaturels qu'elles racontent :

Tout cela est digne des Vies des saints les plus niaises du moyen âge (3),

mais il ne prouve pas qu'une telle différence ne puisse provenir soit de l'état des documents respectivement utilisés, soit même de différences réelles dans les événements rapportés. Il affirme que les styles sont bien différents, mais il ne prouve pas la réalité de cette différence. Il croit faire assez en caractérisant par trois épithètes chacun des deux styles qu'il se

(1) P. O'Sheridan, *l. c.*, p. 109.
(2) P. O'Sheridan, *l. c.*, p. 109.
(3) P. O'Sheridan, *l. c.*, p. 109, note 2.

refuse à attribuer à un même auteur, mais sur ces six épithètes contrastées, deux questions se posent. D'abord, M. O'Sheridan est-il tout à fait sûr que chacun des trois termes de chacune des deux séries désigne un trait stylistique assez distinct des deux autres pour que chacun de ces deux styles offre réellement à l'observateur trois traits différentiels ? Pour moi, j'éprouve quelque difficulté à me représenter clairement ce qu'il entend. Quelle différence fait-il, d'un côté, entre un style simple et un style naturel ; de l'autre, entre un style pédantesque et un style boursouflé ? Quelle pierre de touche lui permet de déceler si un style qui est à la fois simple et naturel est ou n'est pas alerte, ou bien si un style peut être pédantesque et boursouflé sans être pesant ? Je ne dis pas que ces nuances ne répondent à rien ; je voudrais seulement savoir à quoi elles repondent pour M. O'Sheridan, et surtout sur quels points précis il les observe dans les textes. Poser un tel diagnostic, en déduire une conséquence aussi grave qu'une dualité d'auteurs, et se dispenser de donner la moindre preuve de son sentiment, c'est peut-être atteindre la vérité, mais c'est certainement demander à son lecteur un acte de confiance auquel les opérations qui précèdent ne l'ont pas précisément préparé. A vrai dire, M. O'Sheridan n'est pas sans avoir senti l'insuffisance de sa dialectique originelle sur ce point capital, car il s'est montré beaucup plus explicite en revenant sur ce même sujet dans son mémoire de 1925. Grâce à ce supplément d'information, nous pourrons décider en connaissance de cause s'il nous est ou non possible de nous rendre à l'argumentation sheridanienne, mais avant de procéder à cette discussion, voyons jusqu'où et par où M. O'Sheridan veut nous conduire.

Écrite comme elle l'est, la vie de Jean de Leeuw exhibe aux yeux de M. O'Sheridan l'impossibilité d'avoir Pomerius pour auteur. Elle fait beaucoup mieux : sans aller jusqu'à nommer son auteur, elle fixe les limites temporelles entre lesquelles cet inconnu l'a composée. Ces limites sont assez rapprochées l'une de l'autre, mais si éloignées des dates auxquelles, selon M. O'Sheridan, Pomerius travaillait au *De origine*, que l'impossibilité de lui attribuer la Vie de Jean de Leeuw devient évidente, même pour nous. En effet, après avoir conclu que cette partie n'est pas l'œuvre de Pomerius, M. O'Sheridan ajoute aussitôt :

> Elle a même été écrite un demi-siècle plus tôt que le reste, dans l'intervalle entre la mort du Bon Cuisinier et celle de l'auteur des Noces spirituelles (5 février 1378 n. st. - 2 décembre 1381).

Encore une précision entièrement nouvelle et dont M. O'Sheridan sent autant que quiconque l'importance extrême dans l'opération de critique des sources à laquelle il est en train de se livrer. Il ne se contente donc pas

ici d'une affirmation traduisant une évidence. Il a pitié de notre infirmité. Il donne sa preuve :

Et voici pourquoi. Au chapitre seize de cette biographie, le seul où il soit question de Ruysbroeck, celui-ci est appelé tout uniment « le prieur » sans adjonction d'aucune épithète laudative, [en note 4 : « Pomerius, dans sa vie de Ruysbroeck, le désigne presque toujours par ces mots : *devotus prior* »], sans que son nom soit même prononcé. Cette réserve extrême vis-à-vis d'un homme que les Vauvertins ont toujours considéré comme la gloire de leur communauté ne peut s'expliquer que par ce fait que la Vie de Jean de Leeuw a été composée du vivant de Ruysbroeck (1).

Nous n'avons rien perdu pour attendre. M. O'Sheridan n'a reculé que pour mieux sauter. Voici que reparaît, implicite mais décisive, une évidence. Que vaut-elle ? Pour en décider, il importe de se rendre compte des conditions qu'elle requiert. M. O'Sheridan, selon sa coutume, évite de les mettre en relief. Il ne peut aller, toutefois, sans en éprouver l'urgence. Il combine donc avec son texte une note qui répond à un appel secret de son argumentation. Ce contrefort prestement dressé, il n'a plus aucune inquitétude sur la solidité de son paragraphe. Belle confiance ! Est-elle à la portée d'un lecteur moyen ? Non, et, dirai-je à mon tour, voici pourquoi.

### 2. *Valeur de l'argument de critique interne allégué pour dater la « Vie de Jean de Leeuw ».*

Dans ce paragraphe essentiel et dont le rôle nous apparaîtra plus clairement bientôt, M. O'Sheridan fait plusieurs choses différentes qu'il importe de bien distinguer. Formellement, il entend prouver que la vie de Jean de Leeuw ne peut avoir été écrite après la mort de Ruysbroeck. Matériellement, il construit en trois temps la preuve requise par sa proposition. Cette preuve appartient tout entière à l'ordre de la critique interne, pour la raison que M. O'Sheridan ne connaît aucun témoignage portant directement sur la Vie de Jean de Leeuw telle qu'elle se lit comme troisième partie du *De origine* et affirmant qu'elle remonte à la période 1378-1381. Un premier élément est une constatation matérielle : dans la Vie de Jean de Leeuw, le nom de Ruysbroeck n'est jamais écrit. La personne même du prieur n'y paraît qu'une seule fois, et de façon très effacée, puisque l'auteur la désigne le plus simplement qui soit, par le mot qui exprime sa fonction, mais que ne renforce aucune épithète : *prior*. Comment passer d'une observation de ce genre à la preuve nécessaire ?

---

(1) P. O'Sheridan, *l. c.*, p. 114.

Par un raisonnement à double palier. Le premier soin du critique est de donner à sa constatation une couleur psychologique. Découvrant un silence quasi absolu, il l'interprète comme le signe d'une *réserve*, et même d'une réserve extrême. Ce transfert opéré, l'argument peut-être construit. Pour tous les Vauvertins, Ruysbroeck a été la gloire de leur monastère ; or, d'une part, nous savons en quels termes admiratifs les écrivains de Groenendael s'exprimaient sur leur prieur après sa mort : d'autre part, nous observons dans cette Vie une réserve qui contraste avec ces habitudes. Donc, cette Vie n'a pu être écrite qu'avant la mort du célèbre prieur.

Il suffit d'essayer de mettre cet argument en forme pour voir par où il pèche. Rien ne permet de supposer que M. O'Sheridan ait éprouvé la moindre inquiétude sur sa valeur, mais il est hors de doute qu'il n'a pas été insensible à l'une de ses requêtes les plus essentielles, puisqu'il a tenu à prévenir, par sa note 4, une objection que son texte ne peut manquer de provoquer. L'auteur de la Vie de Jean de Leeuw écrit : *prior*, la seule fois où il parle de Ruysbroeck. Formule étrange, observe le critique, et qui ne peut être le fait de Pomerius. Sans doute, mais à la condition qu'il soit établi que Pomerius ne s'en est jamais contenté. Voilà pourquoi M. O'Sheridan tient à préciser l'usage de Pomerius sur ce point dans sa Vie de Ruysbroeck. Précaution nécessaire, mais fatale à sa thèse, car, radicalement impuissante à atteindre sa fin, la phrase par laquelle il croit couper court à toute objection démontre à la fois la réalité du problème et la volonté de l'historien de poser sa conclusion sans le moindre respect pour les exigences internes de son enquête. De quoi s'agit-il, en effet ? D'une question qui ne peut s'accommoder que d'une réponse par oui ou par non. Que, dans sa Vie de Ruysbroeck, Pomerius ait une seule fois désigné son héros par le seul mot : *prior*, et l'observation fondamentale de M. O'Sheridan, perdant toute valeur différentielle, cesse de pouvoir amorcer son argument négatif. Or, la note 4 ne répond ni oui ni non. Elle affirme que Pomerius écrit *presque* toujours *devotus prior*, mais ce *presque* suffit à montrer que la question reste en suspens, ou bien qu'il faut la résoudre contre M. O'Sheridan. Si Pomerius, lorsqu'il n'écrit pas *devotus prior*, emploie une expression équivalente, M. O'Sheridan a partie gagnée sur ce point. Mais pourquoi n'avoir pas poussé son avantage jusqu'au bout ? Serait-ce que, parfois, l'auteur de la Vie de Ruysbroeck, tout comme l'auteur de la Vie de Jan de Leeuw, se serait contenté de *prior* ? M. O'Sheridan étant trop sûr de lui pour avoir besoin d'une statistique, recourons au texte et demandons-lui ce que le critique refuse de nous donner.

Prenons, dans les *Analecta bollandiana*, la deuxième partie du *De origine*, la Vie de Ruysbroeck où tout le monde, y compris M. O'Sheridan, voit l'œuvre de Pomerius, et posons-lui deux questions complémentaires. D'abord

est-il exact que Pomerius désigne Ruysbroeck par l'expression *devotus prior*? Incontestablement. Cette alliance de mots s'y rencontre vingt-huit fois : pages 283, ligne 4 ; 287, l. 30 ; 289, l. 45 ; 290, l. 8-9, 13 ; 292, l. 13, 29 ; 293, l. 1 ; 294, l. 9, 14 ; 295, l. 21 ; 296, l. 20 ; 297, l. 4-5, 11, 25 ; 299, l. 16 ; 301, l. 22 ; 302, l. 3 ; 303, l. 16, 27 ; 304, l. 6, 12 ; 305, l. 27 ; 306, l. 3, 7, 13, 30 ; 308, l. 1.

Passons à la contre-épreuve : est-il exact que Pomerius emploie presque toujours cette désignation ? Pour répondre, on pourrait dresser le tableau de toutes les manières dont le biographe s'y prend pour varier son style lorsqu'il veut parler de son saint, mais la voie la plus courte sera la meilleure. Demandons seulement à ce texte : Pomerius se défend-il d'appeler Ruysbroeck *prior* sans ajouter *devotus*? La réponse de Pomerius est sévère pour le critique. Vingt-cinq fois il écrit le simple mot : *prior*, et comme s'il voulait confondre une dialectique construite trop loin des textes, c'est dans les chapitres où il insiste le plus sur les mérites de son héros qu'il en parle avec cette modération imprévue, dans le chapitre VII d'abord, et six fois :

p. 288, l. 6 : dictum *priorem* ; l. 9-19 : *scripta prioris* ; l. 11 : intentio dicti *prioris* ; 13-14 : simplicitatem dicti *prioris* ; l. 19 : discipulum ejusdem *prioris* ; l. 20-21 : quidquid divinitus inspiratus in suis *prior* codicibus scriptitavit.

Dans le chapitre III, où Ruysbroeck se trouve face à face avec Geert Groot :

p. 288, l. 28-29 : de dicti *prioris* opinione ; p. 289, l. 6 : *priorem* haberent obviam ; l. 18 : *priorem* interrogans ; l. 20 : *prior* mansuetus et humilis ; l. 25-28 : quae quidem verba fratres quidam adhuc superstites asserunt se ab eodem *priore* via testamenti in novissimis vitae suae temporibus audivisse et recepisse ; p. 290, l. 1 : audiens magister Gerardus *prioris* constantiam.

Et ensuite, un peu partout :

p. 290, l. 22-23 : *priorem* arguere ; l. 24 : Sed *prior* ; p. 292, l. 4 : et ipsius *prioris* familiari discipulae ; l. 7-8 : instanter petita *prioris* praesentia ; p. 294, l. 18-19 : de sui patris *prioris* absentia ; p. 296, l. 26 : ad instar *prioris* ; l. 27 : *prioris* scilicet reverentiam ;

même en union étroite avec Jean de Leeuw :

p. 302, l. 7-10 : in suis asserit interdum libris idem *prior* et Coquus Bonus ei perhibet, qui eum quodam vidit tempore in tanta gloria sublimatum, quod nemo viventium eodem tempore ipsum in merito antecessit.

Ajoutons enfin :

p. 302, l. 31 : de humili *prioris* responsione ; 304, l. 8 : Cui *prior* ; 306, l. 31-

---

(1) P. O'Sheridan, *l. c.*, p. 109-110.

32 : dentem *prioris* Viridisvallis [où il s'agit d'un miracle] ; 308, l. 2-3 : ossa ipsius *prioris* ; l. 15 : *prior* quoque.

*Presque toujours*? Non. Nécessaire à sa thèse, l'observation de M. O'Sheridan constitue une erreur matérielle. Cinquante ans après la mort de Ruysbroeck, il est de fait que le vauvertin le plus suspect d'avoir cédé aux pires instincts que la critique a coutume de dénoncer chez les hagiographes hésite entre *prior* et *devotus prior* à tel point que la proportion de chacun de ces deux usages peut être fixée à 47°/₀ pour le premier, à 53°/₀ pour le second. Cela étant, le fait que l'auteur de la Vie de Jean de Leeuw écrive *prior* ne présente absolument aucun caractère différentiel.

Il faut même aller un peu plus loin. Lorsque l'auteur de la Vie de Jean de Leeuw écrit *prior*, c'est qu'il a une idée à exprimer qui, étant donné les limites de son vocabulaire, ne lui permet pas d'écrire *devotus prior*. Il veut, en effet, raconter un incident mémorable. Malade, le Bon Cuisinier demanda à communier. Le prieur déféra à son désir. Dans cette communion, suivie d'effets surnaturels que le biographe juge dignes d'être rapportés, la *dévotion* qui l'intéresse n'est pas celle du prieur mais celle du cuisinier. Qui s'en étonnerait ?

Le progrès de la critique sheridanienne ne me permet pas de me contenter de ces réflexions. Dans *Ce qui reste de la plus ancienne Vie de Ruysbroeck*, M. O'Sheridan s'est fait fort de prouver que, non seulement Pomerius avait absorbé la Vie primitive de Ruysbroeck écrite par Jean de Schoonhoven, mais qu'il l'avait si peu digérée que sa propre *Vita Rusbrochii* contenait des chapitres entiers procédant littéralement du seul Schoonhoven. Quelle que soit sa valeur, cette dissociation menace d'être fatale à ma réplique. Dans la perspective de M. O'Sheridan, en effet, l'oscillation entre *prior* / *devotus prior* tout au long de la seconde partie serait un phénomène normal ; disons mieux : caractéristique. *Prior*, propre à l'auteur de la Vie de Jean de Leeuw, dénoncerait l'œuvre primitive et la main de Jean de Schoonhoven ; *devotus prior* trahirait les apports originaux ou les retouches de Pomerius. Cela posé, ma statistique serait vaine. Or, rien n'est plus curieux que l'attitude prise par M. O'Sheridan à l'égard de ce critère si important. Elle déconcerte nos prévisions, fondées pourtant sur les textes et induites selon sa méthode constante. A elle seule, elle ferait toucher du doigt la gratuité et le danger inhérent à cette méthode même. Ne nous refusons pas à l'examiner. Nous ferons ainsi une expérience cruciale, car, M. O'Sheridan nous en informe lui-même, c'est en 1925 seulement qu'il a traité, avec toutes ses ressources, ce problème pour lui-même et à fond :

Je dus me borner, en 1914, à effleurer cette question, qui ne se rattachait

à mon sujet que très indirectement. Mais le moment est venu, je crois, de procéder à un examen plus approfondi (1).

Il va sans dire que cet approfondissement n'implique aucun abandon des acquisitions primitives. C'est pourquoi l'on retrouve littéralement dans *Ce qui reste....* le paragraphe où se formule la preuve que nous venons de discuter (2). Ce paragraphe n'aurait pu être allégé de sa note 4 sans perdre par le fait même toute force probante. Cette note a donc été, elle aussi, conservée. Seulement, dans l'intervalle, M. O'Sheridan a appris du nouveau. Il sait maintenant — et avec quelle certitude ! — que la *Vita Rusbrochii* n'est pas due tout entière à la main de Pomerius. Les traits stylistiques qu'on y observe ne peuvent donc plus être mis purement et simplement au compte de Pomerius. Par conséquent, la note 4 ne pouvait subsister telle quelle. M. O'Sheridan l'a bien senti. Voici la forme qu'il lui a donnée :

Dans la Vie de Ruysbroeck, il est presque toujours désigné par ces mots : *devotus prior* (3).

Quelle distraction ! Si M. O'Sheridan trouvait un tel ensemble textuel dans un ouvrage médiéval, hésiterait-il un seul instant à y dénoncer une pluralité d'auteurs ? Celui qui a opéré cette retouche discrète et, à son sens, suffisante, donne à penser qu'il n'a pas compris les requêtes les plus essentielles de la démonstration qui est en train de se construire en pleine page. Et pourtant, nous ne pouvons douter que le critique en personne soit le seul et unique responsable d'une situation paradoxale qui n'est pas malaisée à définir.

M. O'Sheridan veut démontrer que la Vie de Jean de Leeuw est, sous la forme du soi-disant panégyrique primitif, antérieure à la mort de Ruysbroeck. Son premier argument consiste à y relever l'emploi de *prior*, tout sec. Pour pouvoir faire de cette observation une preuve, il est absolument nécessaire que l'on n'observe aucun emploi de *prior* sans épithète laudative dans un texte notablement postérieur au décès de Ruysbroeck. Cette nécessité jouait dès l'article de 1914. Elle est encore plus urgente en 1925, car, en conséquence de son ultime découverte, M. O'Sheridan sait maintenant qu'il dispose d'un texte de Jean de Schoonhoven écrit entre 1409 et 1411. La *Vita Rusbrochii* ne lui offre donc plus un seul terme de comparaison, Pomerius, mais deux : Pomerius et Schoonhoven. Nul ne peut sous-

(1) P. O'Sheridan, *Ce qui reste...*, dans la *RHE*, *l. c.*, p. 218.
(2) P. O'Sheridan, *Ce qui reste...*, *l. c.*, p. 226-227.
(3) P. O'Sheridan, *Ce qui reste...*, *l. c.*, p. 226, note 5.

estimer l'importance du premier, mais que dire de celle du second? Ainsi en seize chapitres, Jean de Schoonhoven lui-même apprend à M. O'Sheridan comment il s'exprimait sur ce point trente ans après la mort de Ruysbroeck et le critique, pour lequel ce témoignage serait décisif, se contente d'effacer le nom de Pomerius en lui substituant la formule la plus impersonnelle possible, sans sonder le texte qu'il vient de restituer à Jean de Schoonhoven? Cette incuriosité est si invraisemblable que je ne sais si, en une telle situation, un seul critique consentirait à reconnaître en l'auteur de cette note l'auteur de l'article lui-même.

Ce que M. O'Sheridan n'a pas fait, ou n'a pas voulu faire, faisons-le pour lui. Reprenons notre statistique et précisons nos références. *Prior* se lit aux chapitres VII (six fois), VIII (six fois), X (deux fois), XII (deux fois), XV, XVIII (deux fois), XXVI, XXVIII, XXIX, XXXIII, XXXV (deux fois). Or, si l'on accepte le découpage de M. O'Sheridan, ces références doivent être réparties entre les deux auteurs : à Jean de Schoonhoven les chapitres X, XII, XV, XXVIII et XXIX, mais à Pomerius tout le reste. Donc, cinq chapitres, avec sept cas de *prior*, au compte de l'auteur primitif : *six* chapitres avec dix-huit cas de *prior*, au compte du plagiaire, hagiographe suspect d'avoir forcé la note. Je ne sais si M. O'Sheridan est allé jusqu'au bout de ce petit inventaire, mais on n'a aucune peine à comprendre sa réserve. Un seul cas indubitablement attribuable à Pomerius suffirait à ruiner sa thèse : on s'explique donc que dix-huit aient pu lui donner une impression d'insécurité. Ce que l'on cesse de s'expliquer, c'est qu'il ait conservé sa preuve. On se l'explique d'autant moins qu'il ne paraît pas très sûr que Jean de Schoonhoven lui-même n'ait pas écrit *devotus prior* (1). Comment pourrait-il l'être, en vérité? Sa dissection de la *Vita Rusbrochii* achevée, il se trouve en présence de dix chapitres dont il ne peut douter qu'ils aient été écrits par Schoonhoven, et où se lisent quinze fois, ces deux mots : ce sont les chapitres X (deux fois), XII, XIII (deux fois), XV (deux fois), XIX (deux fois), XX, XXII, XXV, XXVIII, XXIX (deux fois). Pomerius, lui, ne garde que treize cas en dix chapitres : I, VII, IX, XVII, XVIII, XXVI XXX, XXXII (trois fois), XXXIII (deux fois), XXXV.

Voilà donc M. O'Sheridan pris au piège de sa propre dialectique. Plus il progresse dans son propre sens, plus il détruit ses bases. Une preuve dévore

---

(1) Cf. P. O'Sheridan, *l.c.*, p. 232 : « Dans les chapitres de la Vie de Ruysbroeck qui sont de sa main, le second biographe appelle le Maître, presque toujours, *devotus prior*, A-t-il suivi en cela l'exemple de Schoonhoven? — Je serais porté à croire le contraire : au ch. 19, qui nous occupe, l'adjectif *devotus* est accolé deux fois au substantif *prior* ; dans l'un des cas, tout au moins, il fait l'effet d'avoir été interpolé, maladroitement ; *Haec cum frequenter* DEVOTUM *priorem* DEVOTE *visitans*, etc. »

l'autre, qu'elle suppose. C'est donc qu'il suit une méthode d'essence idéaliste. Chacune de ses satisfactions doit se solder par un échec. Ici, s'abandonnant au mouvement qui l'emporte, il ne s'aperçoit pas que le texte ne peut supporter à la fois les deux interprétations qu'il en donne successivement et dont il veut qu'elles se complètent. Plus sa dissection de la *Vita Rusbrochii* prétend rendre compte de la genèse de cette œuvre, plus il se rend incapable de prouver la situation chronologique de la Vie de Jean de Leeuw. Plus il tient à maintenir cette biographie à la place que lui a assignée son article de 1914 et que son système exige, moins il peut être assuré de ne pas se tromper dans la discrimination des éléments qui, selon lui, constituent la *Vita Rusbrochii*. En 1914, tout reposait sur *prior*. Cet argument veut garder toute sa force en 1925. Comment le pourrait-il ? Pour qu'il pût y réussir, il faudrait que l'on continuât à ignorer que Pomerius pouvait employer *prior* seul en 1431 : or, la *Vita Rusbrochii*, telle que la voit M. O'Sheridan, prouve que non seulement Pomerius, en 1431, écrivait volontiers *prior*, mais qu'il tendait à préférer cette expression simple à celle dont on n'a pas craint d'affirmer qu'il l'emploie presque toujours, *devotus prior*, puisque, sur trente-et-un cas, il écrit treize fois *devotus prior*, mais *prior* dix-huit, soit selon une proportion de 58°/₀. Il faudrait surtout ne rien savoir des usages de Jean de Schoonhoven, afin de supposer que, s'il pouvait écrire *devotus prior* après la mort de Ruysbroeck, toute sa prédilection était pour *prior* ; or, la *Vita Rusbrochii* dissipe cette ignorance et bouleverse l'hypothèse qu'elle supporte : non seulement Jean de Schoonhoven y écrit volontiers *devotus prior*, ce qui serait déjà assez inquiétant, mais il choisit cette expression de préférence au simple *prior*, puisque, sur vingt-deux cas, il écrit *prior* sept fois, mais *devotus prior* quinze, soit selon une proportion de 68°/₀ ; bien plus, il l'emploie plus fréquemment que ne le fait Pomerius, puisque, sur vingt-huit cas, quinze, soit 53°/₀, sont pour Jean de Schoonhoven. Rectifiée en fonction des dernières découvertes de M. O'Sheridan, ma statistique ne montre qu'avec plus de force l'inefficacité radicale de son argumentation.

Pour limiter cette catastrophe critique, pourrait-on soutenir que lorsque *devotus prior* paraît dans les chapitres rédigés par Jean de Schoonhoven, c'est par suite d'une interpolation due à Pomerius ? M. O'Sheridan ne pouvait pas ne pas être tenté par un expédient de cette nature, mais il nous donne une preuve suffisante de sa faiblesse par l'extrême modération avec laquelle il en use. Pour lui, un seul cas serait justiciable de cette thérapeutique :

au chapitre 19, qui nous occupe, l'adjectif *devotus* est accolé deux fois au substantif *prior* ; dans l'un des cas, tout au moins, il fait l'effet d'avoir été

interpolé, maladroitement : *Haec cum frequenter* DEVOTUM *priorem* DEVOTE *visitans*, etc. (1).

On avouera que, pour voir dans ce texte l'adjectif *devotus* accolé deux fois au substantif *prior*, il faut le regarder avec la clairvoyance propre à une critique aux abois. Si l'adjectif *devotus* y qualifie *prior*, c'est l'adverbe d*evote* qui affecte le verbe *visitans*. Loin d'avoir affaire à une interpolation maladroite, nous reconnaissons là une paronomase manifestement intentionnelle, primitive et, selon M. O'Sheridan lui même, caractéristique de Jean de Schoonhoven (2). Je m'étonne que M. O'Sheridan n'en ait pas relevé un autre exemple dans le chapitre suivant, également attribué par lui à Jean de Schoonhoven :

Sanctae *devotionis* prior *devotus* fratribus se exhibens exemplarem (3).

Ou plutôt, je ne m'étonne pas, car ici, la confusion étant impossible entre le substantif *devotio* et l'adjectif *devotus*, il n'est pas moins impossible de flairer une interpolation. Il en va strictement de même dans le seul cas proposé par M. O'Sheridan avec une timidité qui ne lui est pas habituelle, mais qui n'est pas déplacée, et si l'on examine les treize autres, on constate aisément qu'aucun ne présente les caractères d'une interpolation (4). En renonçant à s'agripper à cette bouée de sauvetage, la critique sheridanienne s'est montrée, pour une fois, respectueuse des conditions textuelles.

---

(1) Cf. note précédente.

(2) Cf. P. O'Sheridan, *Ce qui reste...*, *l.c.*, p. 219, cité plus loin, p. 49?. Pour être tout à fait précis, je dois avouer que j'ajoute le terme de *paronomase* à ceux dont use M. O'Sheridan : *antithèses, allitérations et consonances*.

(3) H. Pomerius [Jean De Schoonhoven ?], *Vita Johannis Rusbrochii*, XX, dans *Analecta bollandiana*, t. IV, p. 297, l. 25.

(4) Il suffit, me semble-t-il, de citer sans avoir besoin de dégager explicitement l'intention de l'auteur : H. Pomerius (J. De Schoonhoven ?), *Vita Johannis Rusbrochii*, ch. X, *l. c.*, p. 290, l. 8-9 : « Cum autem interpolatis vicibus magister Gerardus *devotum* priorem visitans ». — l. 13 : « ut dicto magistro videretur *devotum* priorem minus quam decuit timore affici ». — c. XII, p. 292, l. 13 : « Cumque talia et consimilia multum anxie quereretur, *devotus prior* ei respondit ». — c. XIII, p. 292, l. 29 : Quemadmodum iste *devotus* prior quadam vice duobus clericis Parisiensibus [. . . ] fertur breviter insinuasse. » — XIII, p. 293, l. 1 : « Quid eis respondit *devotus* prior. » — XV, p. 249, l. 9 : « tam sublimem *devoti* prioris et utinam debitam excellentiam. » — XV, p. 294, l. 15 : « *devotus* prior, cum esset divinitus inspiratus ». — XIX, p. 297, l. 11 : « ad visitandum *devotum* priorem, patrem suum spiritualem ». — XXII, p. 299, l. 16 : « Quod *devotus* prior [. . . ] summa sustinuit cum patientia ». — XXV, p. 301, l. 22 : « Conetur ergo quisque talium sibi conscius cum *devoto* priore culpam agnoscere. » — XXVIII, p. 302, l. 16 : « vocato ad se *devoto* priore ». — XXIX, p. 303, l. 27 : « Quoties autem *devotus* prior missam celebrans ». — XXIX, p. 304, l. 6 : « *devotum* priorem curiose adiit. »

Concluons : ni dans l'article de 1914, ni, à plus forte raison, dans son complément de 1925, l'observation relative à *prior* / *devotus prior* ne peut soutenir la preuve que la Vie de Jean de Leeuw serait indépendante et aurait été écrite avant la mort de Ruysbroeck.

Cette preuve, la trouverait-on tout au moins dans le fait que la Vie en question ne parle pas du tout de Ruysbroeck ? Je ne vois ni pourquoi ni comment. D'abord, le fait n'est pas rigoureusement exact. De l'aveu de M. O'Sheridan lui-même, Ruysbroeck paraît au moins une fois, comme *prior*. On doit ajouter qu'il est visé, avec le Bon Cuisinier, au chapitre XVIII, où l'auteur parle simultanément des écrits *patrum nostrorum* (1), ainsi que dans la conclusion qui célèbre les louanges de tous les héros des origines vauvertines (2). Mais, à supposer son exactitude, que prouve-t-il ? Rien de ce qu'on lui demande de prouver. Il permet simplement de constater que l'auteur a se se tenir sans digressions au sujet qu'il s'était assigné. Voulant parler du Bon Cuisinier, il n'avait pas à parler de Ruysbroeck. Disons avec plus de précision, que voulant parler du Bon Cuisinier comme il en parle, en décrivant ses vertus et en révélant quelques traits de sa vie intérieure, il n'avait absolument aucune raison de faire à Ruysbroeck d'autre allusion que celle du *prior* portant la communion au malade. Sa table des chapitres pourrait suffire à nous en convaincre (3). Est-ce assez dire ? Non, car ce silence est plutôt favorable à l'opinion traditionnelle selon laquelle le *De origine* est un qu'à la critique qui le dissèque. En effet, si

(1) Cf. plus loin, p. 513-514, le texte de ce chapitre.

(2) Sur le thème *Laudemus viros gloriosos*, emprunté à l'*Ecclésiastique*, XLIV, 1 ; cf. *Analecta bollandiana*, t. IV, p. 333.

(3) La voici : c. 1, *De causa nominis.* 2. *De recommendatione librorum suorum.* 3. *De causa sui nominis et de loco nativitatis.* 3. *Quomodo propter benignitatem in recipiendis hospitibus appellatus est « Bonus Coquus ».* 5. *Quomodo hospites recipiens, refecit eos cibo corporali et spirituali.* 6. *De asperitate vitae suae in abstinentia et cibi parcitate.* 7. *Quomodo sibi in laboribus non pepercit, tam operis quam vigiliarum.* 8. *Quomodo simul exterius solebat operari et interius contemplari.* 9. *Quomodo per humilitatem et maxime per compassionem quam habuit ad Christum, meruit sublimitatem.* 10. *Quomodo mutuo respectu amoris Dei et odii sui decidit in angustias infernales.* 11. *Quod Deus eum primo sibi inseparabiliter conglutinavit per amorem, antequam gustavit inferni dolorem.* 12. *De duabus primis angustiis infernalibus quas gustavit Bonus Coquus.* 13. *De 3ª, 4ª, 5ª, et 6ª angustiis infernalibus.* 14. *De 7ª angustia infernali.* 15. *De abjectione et vilitate suarum vestium.* 16. *Quomodo voluntatem suam in omnibus nitebatur divinae voluntati conformare.* 17. *Quomodo e magnitudine subjectae humilitatis oritur interdum gustus perfectae caritatis.* 18. *Quomodo caute est et discrete dijudicare affectus sublimiter contemplantium.* 19. *Quomodo occultam in uno pede gessit infirmitatem, nemine sciente usque ad mortem ejus.* 20. *Quomodo semel in jubilo fratribus ministravit escula in refectorio.* 21. *De modo et die sui obitus. Conclusio per modum exhortationis ad reverentiam patrum nostrorum.*

Pomerius est l'auteur de l'ouvrage intégral, il est clair que sa seconde partie, consacrée tout entière à Ruysbroeck, le dispensait de toute digression relative au prieur dans la troisième.

En toute hypothèse, d'ailleurs, la nécessité à laquelle M. O'Sheridan a voulu soumettre les écrivains de Groenendael, trahit une requête interne de l'argument que nous analysons, mais ne correspond à aucune réalité historique. Prétendre que Ruysbroeck était pour tous *la* gloire de Groenendael, afin d'en conclure que quiconque écrivait un demi-siècle après sa mort devait être obsédé de son souvenir au point de devoir l'évoquer à temps et à contre-temps, c'est établir un présupposé qui ne peut suffire, à moins de cercle vicieux, à régler le cas particulier dont il s'agit, puisque l'auteur de la Vie de Jean de Leeuw n'oublierait Ruysbroeck que s'il n'était pas en même temps l'auteur de la *Vita Rusbrochii* et si ces deux ouvrages ne formaient un seul tout, ce qui est précisément la question, et ce présupposé lui-même est entièrement gratuit, car jamais Ruysbroeck n'a été la seule gloire de son monastère. De son vivant et à toute époque, les Vauvertins ont connu un autre objet d'admiration, une autre gloire : précisément leur Bon Cuisinier. Peut-être, à certains égards et dans nombre d'esprits, cet illettré complet, capable de disserter sur les mystères de l'abîme divin, a-t-il éclipsé le chanoine Jan van Ruysbroeck lui-même. Lire le prologue de sa biographie, n'est-ce point prendre conscience d'un tel sentiment ?

*Johannes est nomen ejus.* Cujus ejus ? Coqui profecto Viridisvallis, qui non immerito Johannis vocabulo nominatur, propter specialia gratiae privilegia quibus eum divinae liberalitatis magnificentia prae ceteris suis contemporaneis mirabiliter decoravit. Et quid mirabilius humano modo quam hominem grossum et illiteratum, idiotam penitus et indoctum, tam luculenter naturam transgredi, occulta rimari divina mysteria, et utriusque vitae tam activae quam contemplativae exemplar perlucidum viris perfectis in vita ostendere ac manuductivam vivendi manierem contemplandique speciem scriptis pulcherrimis propalare ? Certe credo quod a seculo non est auditum, saltem post tempora apostolica, virum tam humilem, tam abjectum, tam divinae gratiae percepisse charismata, qualibus eum in suis libris mihi videor experiri tam affectu quam intellectu modo mirabili superfusum : in tantum ut, si nulla mihi foret alia suae venerationis omnino occasio profecto eum pro familiari Dei amico devote amplecterer et humiliter venerarer (1).

Ce qui pourrait faire problème chez l'auteur d'un tel morceau, ce n'est pas du tout qu'il soit capable de contempler longuement Jean de Leeuw

---

(1) H. Pomerius - (Jean De Schoonhoven ?), *Vita Joannis de Leeuw*, c. 1 ; dans *Analecta bollandiana*, t. IV, p. 309.

sans jeter un regard sur Ruysbroeck, mais bien qu'il puisse éprouver autant d'admiration pour le prieur que pour le cuisinier. Or, cette difficulté ne serait pas moindre pour Jean de Schoonhoven que pour Pomerius. Par conséquent, il est clair que les constatations de M. O'Sheridan sont impuissantes à constituer une preuve. A ce stade de son argumentation, aucune objection valable n'a encore été soulevée contre la thèse traditionnelle de l'unité du *De origine* et de l'attribution de la Vie de Jean de Leeuw à Pomerius.

Ce n'est certainement pas pour en avoir été convaincu que M. O'Sheridan n'a pu revenir, en 1925, sur ce point sans proposer une preuve nouvelle, car cette preuve s'ajoute à celle de 1914 conservée telle quelle, alors que si M. O'Sheridan avait pris consience de sa faiblesse essentielle, la preuve primitive aurait dû céder la place à l'autre, complètement. Voici cette seconde raison. Elle lui

> est fournie précisément par le texte primitif du chapitre quatre, dégagé des mots interpolés par Pomerius : REFERUNT *autem de eo* FRATRES, *quod postquam seculum fugiens ad Viridemvallem declinavit, statim coquus eorum effectus, tam humiliter tamque vigilanter commisso sibi vacabat officio*, etc. Jean de Leeuw a été le premier cuisinier et le deuxième convers de la communauté vauvertine. Il est donc contemporain de la fondation. [.....] Les frères qui se trouvaient à Vauvert quand lui même est venu se joindre à eux, et qui vivaient encore au moment où Schoonhoven a écrit ce chapitre, comme l'indique le présent *Referunt*, étaient, par conséquent, les plus anciens chanoines : le premier, Francon de Coudenberg, prévôt († 1386) ; le deuxième Jean de Ruysbroeck, prieur († 1381) ; et peut-être aussi le troisième, Gautier Neve († 1397 n. st.). Rien n'établit, dans le contexte, que ces deux passages ne soient pas extraits littéralement du panégyrique. Le contraire paraît même plus probable [....]. Quoi qu'il en soit, le panégyrique est antérieur, en toute hypothèse, à la mort de Ruysbroeck (1).

Car ainsi le veut le système de notre auteur. Mais, souffrant d'un double sophisme, cette preuve nouvelle — et combien nécessaire ! — ne parvient pas à s'expliciter sous la plume de son auteur lui-même. Elle consiste à affirmer que, des survivants de la fondation portant témoignage au moment où ce chapitre est écrit, ce chapitre se place certainement avant la mort de Ruysbroeck. Mais M. O'Sheridan donne dans la texture même de sa preuve de quoi la faire écarter, puisqu'il cite comme *anciens chanoines* deux témoins qui survécurent à Ruysbroeck. l'un de cinq ans, l'autre de seize. Jean de Schoonhoven aurait fort bien pu écrire *referunt* en s'appuyant sur les déclarations de Francon de Coudenberg et de Gautier Neve entre 1381 et

---

(1) P. O'SHERIDAN, *Ce qui reste de la plus ancienne vie de Ruysbroeck*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, (1925), p. 227.

1386. Mais ce n'est là qu'une défectuosité secondaire. Le vide le plus profond de cet argument gît dans la définition même de ces *frères* comme survivants de la fondation, parce qu'elle résulte immédatement et nécessairement de la définition de l'interpolation attribuée à Pomerius. Si l'on respecte le texte tel que le donne le manuscrit, on lit ceci :

Referunt autem de eo fratres quod postquam, ut supra parum tetigi, cum praefatis fratribus seculum fugiens ad Viridemvallem declinavit (1).

M. O'Sheridan a besoin de faire sauter l'incise qui prouverait l'unité d'auteur. Libre à lui. Mais il faut au moins se rendre compte du caractère de son argumentation. Elle ne peut exister que dans son système. Ce n'est qu'à la condition d'éliminer *cum praefatis fratribus* que *fratres* signifie nécessairement les frères dont Jean de Leeuw a été *statim* le bon cuisinier, c'est à dire les fondateurs mêmes. Dès que l'on se refuse au cercle vicieux, la situation change du tout au tout. *Praefati fratres*, ce sont les frères dont il a été question *supra*, au livre des Origines. Quant aux *fratres* qui racontent leurs souvenirs au biographe, ce ne sont pas forcément les mêmes ; il est même plus probable qu'ils en diffèrent. Rien ne s'oppose donc à ce qu'on y reconnaisse Jean de Schoonhoven, Jean Hoylaert ou les frères lais instruits par les fondateurs et qui instruiraient à leur tour Pomerius.

Exigeant pour sa validité la valeur de ses décisions critiques fondamentales, le second argument proposé par P. O'Sheridan n'est pas plus efficace que le premier. Rien ne permet de l'accepter avant que la thèse d'ensemble n'ait été prouvée, et même cette preuve faite, il resterait impuissant à démontrer strictement ce qu'il est chargé de confirmer. Les deux moyens mis en œuvre par le critique se dérobant, on doit conclure que, pas plus en 1925 qu'en 1914, M. O'Sheridan n'a pu fournir la preuve de l'une de ses intuitions essentielles. Que la Vie de Jean de Leeuw ne puisse être en toute rigueur de termes l'œuvre de Pomerius et de lui seul, c'est peut-être vrai, mais c'est ce qui reste intégralement à démontrer.

### 3. *L'auteur de la Vie de Jean de Leeuw.*

A démontrer, dis-je, par cette voie. Mais confondre cet échec avec la confirmation de l'opinion traditionnelle serait une distraction et une imprudence, car M. O'Sheridan n'est pas au bout de son rouleau. C'est même son argument décisif qu'il tient encore en réserve. Pour lui, en effet, découvrir que Pomerius n'est pas l'auteur de la Vie de Jean de Leeuw, conférer

(1) *Vita Joannis de Leeuw*, c. 4 ; *l. c.*, p. 311, l. 15-16.

à cet opuscule une existence indépendante et remonter d'un demi-siècle la date de sa composition, ce n'est que s'acheminer vers une question et une réponse capitales dans son système et d'importance primordiale pour nous :

> Mais qui donc en est l'auteur? Celui-là même qui devait beaucoup plus tard écrire celle du premier prieur de Vauvert : Jean de Schoonhoven (1).

Et ici, le rétablissement paraît complet, car ce ne sont plus ni des évidences immédiates ni des arguments de critique interne qu'on a à nous proposer, mais un témoignage, et de premier ordre.

> La chronique de Windesheim, rédigée par Jean Busch en 1464, nous l'apprend en ces termes : *In hoc primo monasterio Viridis vallis duo fuerunt magna ecclesiae Dei luminaria spiritu sapientiae et intellectus illustrata, videlicet dominus Johannes Rusbroec prior ibidem. — Alter ejus cocus fuit, qui in omni sua occupatione altioris dicebatur contemplationis quam iste prior suus prout libri teutonicales ab ipso editi legentibus manifestant.* DE HIS DUOBUS DEVOTIS VIRIS TRACTATUM COMPOSUIT FRATER JOHANNES DE SCOENHOVIA, *qui sub hoc priore novicius fuerat ibidem investitus* (2).

Plus favorisé que la plupart des témoins, Jean Busch a conquis d'emblée l'adhésion du critique qui ne nous laisse pas ignorer le motif de cette prompte victoire :

> Cette déclaration n'a rien de surprenant. Le style simple et sans prétention de la vie du Cuisinier est tout semblable à celui de la Défense de Ruysbroeck (3).

En 1925, M. O'Sheridan ne se représente pas de façon différente les causes de sa décion critique :

> Cet auteur, d'après le passage de Busch que j'ai cité plus haut, ne pouvait être que Schoonhoven. Je lus la Réponse à Gerson, et ma conviction fut faite. C'était bien lui (4).

Renseigné par Jean Busch, convaincu par une similitude évidente de style, M. O'Sheridan n'a plus qu'à nous expliquer comment il se fait que cette Vie du Bon Cuisinier, écrite avant la mort de Ruysbroeck, se trouve non seulement réunie à la Vie de Ruysbroeck de Pomerius mais incorporée telle quelle à son *De origine*. Il s'acquitte d'autant plus volontiers de cette

---

(1) P. O'SHERIDAN, *Une tentative malheureuse. l. c.*, p. 110.
(2) P. O'SHERIDAN, *Une tentative malheureuse*, p. 110.
(3) P. O'SHERIDAN, *Une tentative malheureuse*, p. 110.
(4) P. O'SHERIDAN, *Ce qui reste de la plus ancienne vie de Ruysbroeck*, dans la *RHE*, (1925), p. 218.

tâche que l'explication ne lui oppose aucun espèce de résistance. D'abord l'union, par Schoonhoven lui-même, des deux biographies :

Il résulte du passage de Busch que je viens de citer, que Schoonhoven a réuni plus tard en un même traité la Vie de Ruysbroeck et celle du Bon Cuisinier qu'il avait écrite quelque trente ans auparavant. Il a ajouté alors au chapitre dix-huit de celle-ci quelques lignes visant les critiques de Gerson et au chapitre final l'épilogue *Laudemus viros gloriosos* etc. [1].

En second lieu l'intervention de Pomerius :

Pomerius n'a pas laissé cette biographie intacte. Il en a certainement remanié le premier chapitre, que sa lourde phraséologie emplit tout entier. La mort à peu près simultanée de ses deux inspirateurs, Schoonhoven et Hoeylaert, et peu après, son brusque départ de Vauvert — il ne devait plus y revenir — l'empêchèrent de pousser plus loin son œuvre néfaste. Il dut se borner à insérer au chapitre quatre un renvoi à ses Origines de Vauvert, pour faire croire aux lecteurs que cette Vie de Jean de Leeuw était due tout entière à sa plume, comme les deux parties précédentes. Il modifia aussi, vraisemblablement, la rédaction du chapitre vingt et un où Schoonhoven s'était mis en scène et rapportait un entretien qu'il avait eu avec le Cuisinier mourant [2].

Cela fait, une partie très importante de la critique sheridanienne est accomplie. Une telle histoire comporte en effet deux conclusions : elle autorise d'abord à juger sans indulgence l'historiographe officiel de Groenendael. Elle permet ensuite au critique d'amorcer son œuvre propre en montrat qu'il n'innove pas absolument, car les documents contemporains prouvent que Pomerius n'a pas réussi à tromper tout le monde :

Cette petite supercherie littéraire méritait d'être signalée. Je dois dire cependant que les contemporains d'Henri Uten Bogaerde et même les hommes du seizième siècle ne semblent pas tous en avoir été dupes. [En note 5 : « Ni l'obituaire de Vauvert, ni la chronique de Sept-Fontaines ne citent la Vie de Jean de Leeuw parmi les œuvres de Pomerius » [3].

Ayant ainsi assuré sa base de départ, M. O'Sheridan peut progresser en toute sécurité. Il passe alors à la Vie de Ruysbroeck. Nous y passerons avec lui, car c'est la discussion qui est essentielle pour nous, mais voyons d'abord si nous pouvons éprouver la même confiance que lui sur la solidité de cette donnée considérable. Et puisque nous rebroussons chemin, commençons par le premier texte que nous rencontrions, qui est le dernier de notre auteur.

---

(1) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 110-111.
(2) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 111.
(3) P. O'Sheridan. *Une tentative malheureuse*, p. 111.

### 4. *Valeur de l'appel aux témoins contemporains.*

Pomerius, pour M. O'Sheridan, n'est pas l'auteur de la Vie de Jean de Leeuw dont il s'est emparé. Il l'affirme avec d'autant plus de conviction que l'obituaire de Vauvert et la chronique de Sept-Fontaines omettent de citer cette biographie parmi les œuvres de Pomerius. Voici encore un cas typique de dialectique sheridanienne. Observant un silence, le critique l'interprète comme une preuve. Puisque l'obituaire et la chronique n'attribuent pas expressémesnt la Vie de Jean de Leeuw à Pomerius, c'est que leur rédacteur respectif savait que cette vie n'est pas l'œuvre de Pomerius. J'y consens, mais à deux conditions : d'abord, qu'il soit bien établi que l'on pouvait considérer à l'époque la Vie de Jean de Leeuw comme une œuvre indépendante demandant à être cataloguée à part ; ensuite,que l'on pose en principe que l'omission d'une œuvre d'un auteur quelconque dans son *obit* au Nécrologe — pour nous en tenir à ce document privilégié — constitue la preuve que, pour le rédacteur de la notice, ce religieux n'était pas, en réalité, l'auteur de l'œuvre que d'aucuns auraient pu lui attribuer. Si ces conditions ne sont pas admises, l'argument de M.O'Sheridan est gratuit. S'il les admet avec nous, où vont-elles nous entraîner ?

Prenons la dernière. Quels sont les ouvrages que l'Obituaire attribue expressément à Pomerius ? Ceux-ci :

Unde scripsit plura opuscula, scilicet *Promptuarium spiritualium meditationum, Exercitium super Pater noster, Vitam Ruysbroeck*, etc. (1).

Ainsi donc, si cette notice prouve que Pomerius n'a pas été l'auteur de la Vie de Jean de Leeuw, elle prouve aussi — et avec la même force — qu'il n'est pas l'auteur du *De origine*. Pour ma part, je n'y verrais aucun inconvénient ; mais que deviendrait alors le système de M. O'Sheridan ? Essayons une contre-épreuve. Que dit l'Obituaire de l'activité littéraire du chanoine régulier que M. O'Sheridan nous présente comme l'auteur de la Vie de Jean de Leeuw, à savoir Jean de Schoonhoven ? Ces quelques mots seulement :

Devotus fr. Johannes de Scoenhovia [....] qui inter plura devota opuscula eciam scripsit excellentem *epistolam de unione anime cum Deo* ad cancellarium parisiensem (2),

Allons-nous conclure que, pour le rédacteur de l'Obituaire, Jean de

---

(1) Cf. M. Dykmans, *Obituaire de Groenendael, op. cit.*, p. 187.
(2) Cf. M. Dykmans, *op. cit.*, p. 77.

Schoonhoven n'était pas l'auteur de la Vie de Jean de Leeuw? Non, car il n'est pas impossible qu'il pense à elle parmi les *plura opuscula*; mais il n'est pas moins possible qu'elle se trouve au contraire dans l'*etc.* qui termine la notice de Pomerius.

Et Ruysbroeck? Eh bien! le cas de Ruysbroeck est plus étrange encore. Sur ses œuvres, les œuvres de ce *primus prior et fundamentum hujus monasterii*, de cette gloire de Vauvert, l'Obituaire n'a pas un seul mot à dire (1). Ruysbroeck ne serait-il pas l'auteur des œuvres que la tradition lui a attribuées? Qu'en pense M. O'Sheridan? Prenons enfin la notice de Willelm Jordaens, ce traducteur de Ruysbroeck que M. O'Sheridan a des raisons particulières de bien connaître (2); que nous dit-elle de son activité littéraire?

Quam excellens clericus iste fuerit demonstrant libri *De tabernaculo*, *De nupciis* et *De gradibus* quos ipse in latinum de theutonico transtulit. Scripsit etiam plura, precipue unum integrum *antiphonarium* in duobus voluminibus [....] item unum integrum *missale* [....] (3).

Donc, pour l'Obituaire, W. Jordaens se distingue d'une part comme traducteur, d'autre part comme scribe. Aucune mention n'est faite d'œuvres originales. Pourtant, nul ne doute qu'il ait réellement composé le *Planctus super obitu fratris Johannis de Speculo* édité dans les *Analecta Bollandiana*, t. IV, p. 323-333, à la suite de l'œuvre de Pomerius, et M. O'Sheridan moins que personne, lui qui fonde sur l'étude de cet opuscule sa critique de l'opinion traditionnelle qui fait de W. Jordaens le traducteur de la *Gheestelike Brulocht* de Ruysbroeck, comme s'il en était capable (4). Cette attitude, on le voit, implique une liberté complète à l'égard de l'Obituaire puisque, non content de ne pas accepter ses limites, le critique ne craint pas de s'inscrire en faux contre l'une de ses déclaratinos formelles.

Que conclure? Ceci, simplement: l'obituaire n'est pas un catalogue bibliographique. Ses notices ne cherchent pas à être exhaustives. Mais la

---

(1) Cf. M. Dykmans, *op. cit.*, p. 315-316.

(2) Car il a eu longuement à faire à lui dans son étude: P. O'Sheridan, *Un ouvrage latin de Ruysbroeck*, dans les *Studia catholica* de Nimègue, t. V.

(3) Cf. M. Dykmans, *op. cit.*, p. 306-307.

(4) P. O'Sheridan, *Un ouvrage latin de Ruysbroeck*, Nimègue, 1928, in-8°, 22 p.; cf. p. 18-19, sur l'œuvre originale de W. Jordaens, la lamentation « sur le trépas du premier Vauvertin qui soit décédé, Jean van den Spieghel: [. . . ]. C'est une œuvre curieuse, en effet, et même cocasse; sa naïveté confine à la bêtise. Comment Schoonhoven a-t-il pu croire que l'auteur de cette élucubration ridicule avait pu, quelques années plus tard, au lieu de se borner à traduire mot à mot la *Parure des Noces Spirituelles*, broder sur le thème de ce traité mystique les variations savantes et subtiles du *De ornatu spiritualium nuptiarum*? »

critique de M. O'Sheridan est encore moins sûre que l'érudition du vieil archiviste conventuel, car elle canonise l'Obituaire lorsqu'il paraît confirmer ses décisions arbitraires, et elle ne tient plus compte de lui lorsqu'il ne peut pas s'accorder avec elle.

Reste le fait : l'Obituaire n'attribue pas à Pomerius la composition d'une Vie de Jean de Leeuw. Il faut le constater, il faut dire qu'il y a là un problème, mais l'économie générale de ce document empêche de construire sur ce fait un argument ou même un simple *confirmatur*. Tel quel, il ne prouve rien. Tout ce qui nous incombe ici, c'est de nous mettre en garde contre un historien qui n'hésite pas à s'affranchir des contraintes textuelles lorsqu'elles gênent le mouvement de sa dialectique spontanée.

### 5. *L'« interpolation » de Pomerius.*

Nous voici donc assurés que M. O'Sheridan ne peut compter sur l'alliance des contemporains de Pomerius pour dénoncer chez le biographe de Ruysbroeck une *petite supercherie littéraire*. Cette alliance, à vrai dire, ne lui est pas indispensable. Il sait que la Vie de Jean de Leeuw a pour auteur Jean de Schoonhoven, et il discerne de la façon la plus claire les quelques remaniements que Pomerius lui fit subir. Continuant notre marche rétrograde voyons ce qu'il faut penser de ces remaniements. N'insistons pas plus que M. O'Sheridan lui-même sur la rédaction du chapitre XXI, où il n'observe qu'une retouche vraisemblable (1). Mais que s'est-il passé au chapitre quatre ? La note 3 nous l'apprend :

Voici le passage en question. Les mots interpolés par Pomerius sont placés entre crochets. On verra que le raccord n'est pas des plus habiles : *Referunt de eo fratres quod postquam* [*ut supra parum tetigi, cum praefatis fratribus*] *seculum fugiens....* (2).

Si le raccord n'est pas habile, la critique l'est beaucoup plus, beaucoup trop, sans doute. Voici un texte qui se réfère de façon indiscutable à la première partie du *De origine*, et qui le fait en termes tels qu'ils constituent une déclaration formelle d'unité d'auteur. Rien de plus contraire à la thèse de l'historien. Devant un obstacle de cette nature, la réaction de M. O'Sheridan, étroitement apparentée à celle de trop nombreux exégètes,

---

(1) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 111, cité *supra*, p. 483. Dans le texte du récit, *Jean de Schoonhoven* est désigné nommément. Il n'y a là, même pour M. O'Sheridan, qu'un indice *vraisemblable*, parce que Jean de Schoonhoven lui-même aurait pu parler de lui à la troisième personne.

(2) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 111, note 3.

est constante. Tendant à démontrer que sa thèse est fausse, ce texte doit être non seulement récusé, mais assumé. Il s'agit donc de lui appliquer un traitement qui, en le disqualifiant comme témoin, le transforme en *confirmatur* de la thèse. Considéré du point de vue d'un critique qui sait ce que sait M. O'Sheridan, et ce qu'il vient de nous apprendre, il est clair qu'un texte ainsi construit n'est susceptible que de deux interprétations : ou bien il prouve que Jean de Schoonhoven, auteur de la Vie de Jean de Leeuw, est également l'auteur du *De origine*, ou bien il porte le stigmate évident d'une interpolation perpétrée par l'auteur du *De origine* au moment où ce compilateur éhonté s'empara de sa proie. M. O'Sheridan ne paraît pas avoir eu conscience de cette alternative, pourtant essentielle. D'emblée, il adopte l'interprétation qui élimine la candidature de Jean de Schoonhoven à la composition du *De origine* dans son ensemble, et qui suppose l'interpolation. C'est qu'il se sent capable de discerner les points de suture de la pièce rapportée, et il les perçoit sans l'ombre d'une hésitation parce que le raccord est maladroit. En quoi consiste cette maladresse ? La discrétion du critique sur cette définition est déplorable, non seulement parce qu'elle nous prive d'un renseignement capital, mais parce que, lui permettant de ne pas dépasser le stade d'une impression assez vague, elle l'a arrêté avant une observation qui aurait suffi à lui faire toucher du doigt la fragilité de son exégèse.

Le critère qui a permis à M. O'Sheridan de découvrir cette interpolation et d'en fixer les limites est aisé à découvrir : est interpolé tout ce qui constitue un rappel du *De origine*. Voilà pourquoi l'incise *ut supra parum tetigi* tombe directement entre crochets ; mais ce n'est pas la seule à être ainsi détachée du contexte. *Cum praefatis fratribus* suit son sort, parce que M. O'Sheridan ne peut se résigner à considérer comme originale cette formule qui, si elle avait été écrite par Jean de Schoonhoven, ne pourrait renvoyer qu'à *fratres* qui la précède immédiatement, et constituerait donc la pire des gaucheries. Dès lors, à ses yeux, c'est Pomerius qui, pour relier à son œuvre propre cet opuscule préexistant, y a ajouté non seulement le rappel de son récit relatif à l'entrée de Jean de Leeuw à Groenendael, mais la précision que le Bon Cuisinier y entra en même temps que les premiers frères. D'où maladresse, car, dans l'œuvre de Pomerius, les deux *fratres*, à une ligne de distance, ne désignent pas les mêmes personnages. Les *fratres* dont il rapporte le récit sont ceux qu'il peut encore consulter ; mais les *fratres* avec lesquels Jean de Leeuw a fui le monde, ce sont des disparus, Jean Ruysbroeck et Francon de Coudenberg. Voilà donc Pomerius trahi par sa maladresse : il interpole, donc il s'empare d'un texte antérieur.

Deux observations me paraissent nécessaires. D'abord, si l'on admet l'exégèse de M. O'Sheridan et le système qui la provoque, le texte qu'il res-

titue à Jean de Schoonhoven, souffre d'une imprécision assez étrange. Si le biographe de Jean de Leeuw a vraiment écrit : *Referunt autem de eo fratres quod postquam seculum fugiens ad Viridem vallem declinavit statim coquus eorum effectus,* il n'a jamais dit à quel moment le Bon Cuisinier était entré à Groenendael. A l'époque où Jean de Schoonhoven aurait composé cette Vie, en effet, le *De origine* n'existait pas. Tous les lecteurs auraient donc ignoré que Jean de Leeuw était le cuisinier de fondation. Par une distraction, et même une confusion extraordinaire, Jean de Schoonhoven aurait souligné par son *statim* que l'affectation de Jean de Leeuw aux cuisines aurait eu lieu dès son entrée à Groenendael — détail secondaire, en somme — et oublié de dire que tout l'intérêt de ce *statim* tenait à ce que cette nomination était contemporaine de la fondation. *Cum praefatis fratribus* paraît donc d'autant plus nécessaire au texte original qu'on est plus décidé à l'attribuer à Jean de Schoonhoven. Mais ces trois mots constitueraient une gaucherie rédactionnelle invraisemblable chez un écrivain comme Schoonhoven ? Eh ! bien, il y a peut-être là un indice tendant à prouver que la Vie de Jean de Leeuw, sous sa forme originale, ne peut remonter à Jean de Schoonhoven.

Et pourtant, il faudrait que la restitution opérée par M. O'Sheridan fût tout à fait sûre pour que la définition de son interpolation fût possible. Sur ce point, le raisonnement du critique n'est pas autre chose qu'une pétition de principe. En effet, dans l'hypothèse selon laquelle les trois parties du *De origine* actuel auraient pour unique auteur Pomerius, il faudrait déclarer non seulement que la phrase dont la maladresse a choqué M. O'Sheridan est normalement construite, mais qu'on ne voit pas comment Pomerius, voulant dire ce qu'il dit, aurait pu la construire autrement. Dans cette perspective, *ut supra parum tetigi* s'explique immédiatement, et le cas de *cum praefatis fratribus* est à peine plus compliqué. Qu'on en juge. Pomerius, qui n'a pu connaître Jean de Leeuw, rapporte ce que lui en ont dit des sources. Mais les frères dont il allègue expressément le témoignage, Jean de Schoonhoven et Jean de Hoeylaert, n'appartiennent pas à la première génération vauvertine. Jean de Leeuw était déjà le Bon Cuisinier avant qu'ils entrassent à Groenendael. C'est dès le début qu'il obtint quasi simultanément cet emploi et cette réputation. Au delà de leur témoignage, c'est donc le petit groupe des premiers religieux que Pomerius veut atteindre pour nous dire que Jean de Leeuw devint aussitôt leur cuisinier : *statim coquus* EORUM *effectus.* Il doit donc insérer dans la première partie de sa phrase un nom qui représente cette première génération en la dissociant des *fratres*-témoins : de là *praefatis fratribus.* Je ne dis pas que cette solution soit d'un maître en l'art d'écrire, mais on observe entre la particule suspectée et son contexte immédiat une solidarité assez étroite

pour que l'hypothèse d'une rédaction homogène et primitive soit au moins aussi plausible que celle d'une interpolation.

### 6. *Valeur du critère stylistique.*

Remontons encore le courant de la dialectique sheridanienne. Nous rencontrons, sous l'une de ses faces, l'argument stylistique. M. O'Sheridan reconnaît, en effet, l'œuvre propre de Pomerius à la *lourde phraséologie* qui la caractérise. Considérons d'ensemble sa position sur ce point. En 1914, elle n'est qu'ébauchée. Pour la saisir dans toute son ampleur, ou plutôt dans toute sa force, il faut recourir à l'article de 1925. Rien de plus naturel, car cet article a essentiellement pour fin de déceler dans la *Vita Rusbrochii* les fragments qui remontent à Jean de Schoonhoven, et cette opération ne peut guère être conduite qu'à la lumière de disparates stylistiques dont l'interprétation ne fasse aucun doute. C'est ce critère stylistique, fondamental dans l'œuvre scientifique de M. O'Sheridan, qu'il convient maintenant d'examiner.

En 1914, le critique des origines vauvertines s'est contenté d'une impression d'ensemble. A la lecture du *De origine*, il a constaté que le style de la troisième partie se distinguait par son naturel et sa simplicité. Instruit par Busch, ou plutôt par son interprétation du témoignage de Busch, que l'auteur de cette troisème partie devait être Jean de Schoonhoven, il l'a comparée à une œuvre bien connue et dont nul ne peut douter qu'elle appartienne au défenseur de Ruysbroeck contre Gerson, le *Libellus* édité par Ellies du Pin au tome I des *Opera omnia* du chancelier. Le résultat fut immédiat : de part et d'autre, le style lui parut également *simple et sans prétention*. La déclaration de Busch ne l'a donc pas surpris : écrites du même style, la Vie de Jean de Leeuw et la Défense deRuysbroeck sont du même auteur.

Impossible de concevoir argumentation plus simple. Tout donne à penser que M. O'Sheridan lui-même a fini par la trouver un peu trop rapide, car il revient sur ce point précis dans son mémoire de 1925, et le développe quelque peu. Seulement, le progrès de sa pénétration critique l'oblige alors à limiter le premier terme de la comparaison. La *Vita Rusbrochii* contenant désormais à ses yeux seize chapitres écrits par Jean de Schoonhoven (1), pour être sûr d'avoir dans sa pureté le style de Pomerius, il s'en tient à la première partie de l'ourage triparti, aux *Origines* proprement dites. Ce-

---

(1) A savoir les chapitres X-XIII, XV, XIX, XX-XXV, XXVII-XXIX, XXXI : cf. P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, *l. c.*, p. 248.

la fait, le parallèle stylistique n'est plus qu'un jeu pour lui. Voici comment il le met en chantier :

Prenons donc, d'une part, les *Origines de Vauvert*, écrites incontestablement par Pomerius, et où l'on ne saurait trouver aucune trace de la plume de Schoonhoven, qui n'a pas traité ce sujet. Prenons, d'autre part, les œuvres diverses du sous-prieur. Examinons le caractère général et les particularités du style de l'un et de l'autre écrivain. Puis, faisons la comparaison avec la Vie de Jean de Leeuw (1).

Rien de mieux, à la condition toutefois que les textes soient comparables. Or, tandis qu'il restreint la part de Pomerius à un opuscule qui appartient, ou qui veut appartenir, au genre historique, M. O'Sheridan étend sa consultation schoonhovienne à tout un *corpus* qui est surtout composé de sermons. La Défense de Ruysbroeck ne suffirait-elle plus ? Quand il s'agit de comparaisons stylistiques, de telles modifications peuvent avoir les conséquences les plus graves. Il serait bon qu'un critique s'en expliquât nettement. Tel n'est pas l'avis de M. O'Sheridan qui se contente de nous donner le résultat de son opération. D'abord, une constatation d'ensemble :

Le style des *Origines* est viril, mais pesant, boursouflé, prétentieux, et sent l'ex-magister d'une lieue. Ses phrases sont pâteuses, traînantes, parfois interminables. Voyez le prologue : la première phrase compte 78 mots, la quatrième 86 et la cinquième 65 ! Le style de Schoonhoven est d'une douceur féminine, vif, clair, nerveux, simple, naturel. Le sous-prieur ne pontifie pas et ne vise pas à éblouir ses lecteurs (2).

S'il en est ainsi, la conclusion va de soi, et l'efficacité d'un tel critère est assurée :

Par leur façon d'écrire, Pomerius et Schoonhoven sont donc aux antipodes l'un de l'autre (3).

D'un article à l'autre, c'est donc la même impression qui a subsisté, mais son analyse a gagné en précision. A vrai dire, ce progrès se traduit surtout par une accumulation d'épithètes. Est-il rien de plus subjectif, de plus fragile ? Si M. O'Sheridan vise surtout le mémoire apologétique de Jean de Schoonhoven, j'ai bien peur qu'il soit seul de son avis. Ce mémoire, je l'ai lu, relu, copié, collationné sur plusieurs manuscrits, dactylographié... La dernière idée qui aurait pu me venir est bien celle d'y reconnaître douceur

---

(1) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, *l. c.*, p. 219.
(2) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, *l. c.*, p. 219.
(3) P. O'Sheridan, *l. c.*, p. 219.

féminine et vivacité ! Sa lourdeur, son extrême densité m'ont tellement découragé, que j'ai failli renoncer à retenir sur lui l'attention de lecteurs modernes. Pesant, boursouflé, prétentieux, oui, je l'aurais peut-être mal défendu contre ces critiques. On nous dit que c'est Pomerius qui les mérite. Se ressembleraient-ils donc comme deux frères ?

Mais n'insistons pas sur un conflit d'épithètes, puisque M. O'Sheridan ne se contente plus d'impressions esthétiques. Cette fois, il tient son triomphe, car il s'est décidé à un comput verbal qui lui paraît écrasant pour Pomerius. Écrasante, en vérité, cette statistique le serait peut-être si elle était autre chose, elle aussi, qu'une impression dépourvue de garantie. Voyons les choses d'un peu plus près. Pomerius, dit-on, fait des phrases longues : soit, mais pour que ce trait l'opposât de façon caractéristique à Jean de Schoonhoven, trois conditions devraient être remplies. Tout d'abord, il faudrait que la critique pût tabler sur une distinction des phrases qui fût le fait de chacun des deux auteurs. Or, telle n'est pas sa situation en présence de ces deux textes. Qu'il s'agisse de Pomerius ou de Schooonhoven, M. O'Sheridan se sert de deux éditions dont la ponctuation est souvent arbitraire. Copistes et éditeurs, éditeurs surtout, n'ont pas assez hésité à introduire une ponctuation forte entre des propositions étroitement reliées en fait par des conjonctions ou même des relations. Pour l'auteur, où commençait, où finissait la phrase ? Avant de compter et de comparer, une enquête serait à faire dans chaque cas. Mais point n'est besoin de faire cette enquête pour constater que, dans ses limites, l'assertion de M. O'Sheridan manque d'objectivité et d'équilibre.

La seconde condition requise pour que la comparaison fût probante serait que Pomerius écrivît toujours des phrases longues et boursouflées. Or, la réalité textuelle est bien différente. M. O'Sheridan a compté les mots de la première et de la quatrième phrases du *De origine*. Son compte est juste. Mais pourquoi avoir sauté par dessus la deuxième et la troisième ? Parce que le critique n'a pu trouver que vingt mots dans la deuxième, et vingt-deux dans la troisième. Les soixante-cinq mots de la cinquième lui ont paru achever sa démonstration. Mais pourquoi ne rien dire des trente-quatre de la sixième, des trente-deux de la septième, des trente-cinq de la huitième, des neuf de la neuvième et dernière ? Si l'on voulait dégager de ce prologue une moyenne de la phrase pomérienne, on constaterait non sans quelque surprise qu'elle s'établirait à quarante-deux mots, ce qui ne paraît pas extraordinaire pour un écrivain médiéval. Mais cette remarque ne suffirait pas à rétablir la vérité. M. O'Sheridan ne parle que du prologue : c'est piper les dés. Qu'un prologue, surtout un prologue d'hagiographe, soit empreint de quelque solennité, donc construit avec ampleur, comment s'en étonner, comment faire de cette observation un critère différentiel ? La com-

paraison ne peut utilement commencer qu'après. Après le prologue, vient le récit des *Origines*. Il commence avec la dixième phrase de l'ensemble. Veut-on compter avec moi les mots des quelques vingt-cinq phrases qui constituent ses premiers chapitres ?

Dixième phrase : 19 mots. Onzième : 18. 12e : 12. 13e : 60. 14e : 40. 15e : 27. 16e : 12. 17e : 17. 18e : 20. 19e : 18. 20e : 33. 21e : 28. 22e : 24. 23e : 35. 24e : 34. 25e : 26. 26e : 25. 27e : 26. 28e : 28. 29e : 23. 30e : 19. 31e : 28. 32e : 17. 33e : 23. 34e : 19. 35e : 11. 36e 9.

Ici, faisons la moyenne, et, pour être bons princes, ne nous refusons pas à y inclure le prologue. Trente-six phrases, mille quarante-deux mots : moyenne, 26. L'argument de M. O'Sheridan repose sur une statistique truquée. Il est clair que, s'il n'hésite pas à composer des périodes, Pomerius sait aussi construire des phrases de longueur moyenne, ou même des phrases courtes. Mais quelle est donc la coutume de Jean de Schoonhoven ?

La troisième condition dont M. O'Sheridan a fait si bon marché serait que l'apologiste de Ruysbroeck n'écrivît que d'un style alerte en phrases courtes. Prenons sa Défense de Ruysbroeck telle qu'elle se présente dans le manuscrit 2384 de la Bibliothèque royale de Bruxelles. Première phrase : cent-six mots. Dès le premier choc, Pomerius est surclassé. Continuons, presque au hasard : 71, 78, 125, 93, 136, 142. Quel écrasement, mais aussi que de lourdeur en cette soi-disant douceur féminine ! Ouvrons le manuscrit 15129 de la même bibliothèque au fol. 74vo : c'est, dans le sermon capitulaire *Venite ascendamus*, une phrase de 105 mots. Exceptions ? Procédons avec équité. Comme pour Pomerius, prenons les trente-six premières phrases du mémoire apologétique et établissons une moyenne schoonhovienne.

Première phrase : 106 mots. 2e : 17. 3e : 29. 4e : 13. 5e : 58. 6e : 37. 7e : 71. 8e : 15. 9e : 20. 10e : 74 (peut-être découpée primitivement en trois). 11e : 29. 12e : 42. 13e : 29. 14e : 32. 15e : 14. (La 16e n'est que citation). 17e : 27. 18e : 13. 19e : 44. 20e : 13. 21e : 30. 22e : 26. 23e : 16. 24e : 4. Suit un centon de citations jusqu'au chapitre 3, où je vais cueillir le reste de mes phrases, et où la comparaison devient d'autant plus légitime qu'il s'agit de la présentation schoonhovienne de Ruysbroeck : 25e : 30. 26e : 22. 27e : 41. 28e : 9. 29e : 32. 30e : 25. 31e : 31. 32e : 58. 33e : 30. 34e : 13. 35e : 32. 36e : 20. 37e : 43.

Trente-six phrases, onze cent-trente mots ; moyenne 31. La victoire schoonhovienne s'affirme sur toute la ligne. Mais une telle victoire de Jean de Schoonhoven est une défaite de la critique sheridanienne dans l'ordre du style. Contraitement à l'impression de M. O'Sheridan, plus la Vie de Jean de Leeuw est écrite de façon simple et nerveuse, plus elle diffère de la Défense de Ruysbroeck, plus elle se rapproche de Pomerius.

Pas si vite, nous objectera le critique. Ne simplifiez pas votre tâche en

me faisant dire que le style de Schoonhoven est toujours alerte. Vous avez tronqué mon texte. J'ai non seulement écrit que ses phrases sont *généralement* courtes, mais j'ai expressément signalé des exceptions à cette loi générale, car j'ajoutais :

et s'il leur arrive d'être longues, c'est que le sujet le comporte (1).

J'ai donc respecté mon objet textuel.

Si l'on veut, mais alors que reste-t-il de la différence fondamentale qui permet de distinguer sans risque d'erreur les parentés pomériennes et les parentés schoonhoviennes ? S'il arrive à Jean de Schoonhoven de tomber dans les défauts qui caractérisent Pomerius, comment maintenir que par *leur façon d'écrire, Pomerius et Schoonhoven sont aux antipodes l'un de l'autre* ? Comment ? Mais parce que M. O'Sheridan n'en est pas réduit à cette impression d'ensemble ou à cette arithmétique élémentaire. Il peut poser sa conclusion, parce que, en dernière analyse, un examen minutieux lui donne raison :

Or, tout ce qui caractérise la manière du sous-prieur, se retrouve dans la Vie du Bon Cuisinier ; rien de ce qui distingue la manière de Pomerius. Après avoir examiné ainsi l'allure générale du style, passons aux détails. Je n'ai rien trouvé de bien saillant, à cet égard, chez l'auteur des *Origines*. Mais voici qui est propre à Schoonhoven : l'emploi répété d'antithèses, avec allitérations et consonances. Le sous-prieur de Vauvert a recours à ce procédé dans ses sermons surtout, non pas tout le temps — ce serait insupportable — mais par endroits, pour scander le débit, rompre la monotonie du discours et réveiller l'attention d'un auditoire peut-être somnolent (2).

Suivent quatre exemples, dont deux sont empruntés à l'*homélie* qu'on peut intituler *De contemptu mundi*, deux au sermon *Venite ascendamus*. Il paraît immédiatement évident que M. O'Sheridan n'a eu recours à ces documents complémentaires que faute de trouver dans la Défense de Ruysbroeck les traits stylistiques nécessaires à son œuvre de discrimination ; mais il n'est pas moins manifeste que le bref commentaire greffé sur ces observations suffirait à montrer qu'une comparaison ne doit pas être légitime sur ce point entre une œuvre historique, dont l'auteur n'a pas à secouer des lecteurs endormis, et des sermons où ces figures de style ne sont d'ailleurs pas constantes. Pourtant, M. O'Sheridan ajoute :

Ces jeux d'esprit, réminiscences des exercices universitaires, apparaissent nombreux dans la biographie de Jean de Leeuw (3).

---

(1) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, *l. c.*, p. 219.
(2) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, *l. c.*, p. 219.
(3) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, *l. c.*, p. 220.

et il en donne treize exemples. Après quoi, il passe à l'œuvre de Pomerius :

Dans les *Origines de Vauvert*, ces jeux d'esprit sont exceptionnels et ne présentent pas le caractère appuyé de la plupart des exemples qui précèdent (1).

S'il en est ainsi, quoi qu'il en soit de la longueur des phrases, l'auteur de la Vie de Jean de Leeuw écrit plutôt comme Jean de Schoonhoven orateur que comme Pomerius. Conclusion d'autant plus importante pour M. O'Sheridan qu'il est convaincu que la Vie actuelle de Jean de Leeuw est une adaptation d'un panégyrique primitif, mais conclusion fragile malgré les apparences, car pour que ce critère eût une portée réelle, il aurait fallu l'appliquer soit à la Défense de Ruysbroeck, soit à des œuvres oratoires de Pomerius. Voyons du moins si, dans les conditions où on nous la présente, elle peut être tenue pour prudemment conquise.

Voici d'abord les exemples que M. O'Sheridan emprunte à l'œuvre oratoire de Jean de Schoonhoven. Je les cite comme lui, mais en ajoutant une numérotation qui rendra la discussion moins confuse :

1° Quis enim in honore sine dolore, in praelatione sine tribulatione, in sublimitate sine vanitate esse poterit ? (Traité *De contemptu mundi* [en note 2 : « C'est une homélie »]. Bibliothèque royale de Bruxelles, ms. 15129, fol. 2v°. 2° Sine quo omne sapere est desipere, et omne scire est nescire (même traité, ibid., fol. 3v°). 3° Sequela mea vestigium habet indeviabile, solatium inestimabile, desiderium infatigabile, stipendium indefectibile (Sermon *Venite ascendamus*, ibid., fol. 62). 4° Cujus amor sic afficit, cujus odor nos reficit, in quem mens nostra deficit, solus amanti sufficit (2). (Même sermon, ibid., fol. 63) (3).

On voudrait savoir ce que M. O'Sheridan remarque de caractéristique dans chacune de ces phrases. Il oublie de nous le dire. Oubli surprenant, car nous sommes au centre nerveux de sa démonstration. Or, le moins qu'on puisse dire, c'est que quatre phrases pour définir un style, c'est peu, surtout lorsqu'il s'agit d'une définition différentielle. Mais on doit s'empresser d'ajouter que c'est encore plus que M. O'Sheridan ne nous en donne réellement, car, sur ces quatre phrases-témoins, les deux dernières doivent être récusées. La troisième en effet, appartient à l'exorde d'un sermon, et elle n'est pas autre chose que la division du thème, ou plus précisément la

(1) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, *l. c.*, p. 220.
(2) Une coquille fait écrire à M. O'Sheridan : *desufficit.*
(3) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, *l. c.*, p. 219-220.

subdivision du premier point de ce thème déjà divisé (1). Que cette division soit rythmée, assonancée et même rimée, c'est un phénomène que rien ne permet de tenir pour caractéristique, car il est commun, M. Gilson le rappelait et l'expliquait naguère, à l'immense foule des sermonnaires médiévaux, depuis saint Bonaventure et au delà jusqu'à Michel Menot et endeçà (2). Pour que ce trait, observé dans un srmon de Jean de Schoonhoven, pût distinguer son style de celui de Pomerius, il faudrait démontrer que Pomerius orateur était infidèle à l'usage universel des prédicateurs médiévaux, ce qui reste à faire. Plus faible encore est la quatrième phrase. Ici, rien de plus clair, le prédicateur cite quatre vers d'une hymne. Ils riment ? C'est le contraire qui serait étonnant, mais cela ne caractérise aucunement le style propre à Jean de Schoonhoven (3).

Restent seulement deux termes de comparaison. Le premier est une interrogation à six termes accouplés deux à deux, chaque couple étant constitué par deux mots de même type morphologique, rimant ensemble mais impliquant deux idées contrastées. Le second est un complexe de deux propositions coordonnées dont chacune contient une paronomase adversative obtenue par rapprochement des verbes positif et négatif construit sur la même racine. C'est bien peu de chose, et l'on se demande dans quel auteur médiéval on ne trouverait pas incidemment des constructions analogues. M. O'Sheridan a été frappé de les rencontrer en grand nombre dans la Vie de Jean de Leeuw. Recueillons après lui les exemples qu'il en donne, en leur ajoutant un numéro d'ordre :

---

(1) Le thème de ce sermon capitulaire de JEAN DE SCHOONHOVEN est *Venite ascendamus ad montem Domini et ad domum Dei Jacob* (ISAIE, II, 3). Cette montagne du Seigneur étant la montagne de contemplation d'où l'homme a chu par le péché originel, son ascension n'est possible qu'à la suite du Christ. C'est de cette *sequela* que Jean de Schoonhoven énumère les caractères.

(2) Cf. ÉTIENNE GILSON, *Les idées et les lettres* (Essais d'art et de philosophie), Paris, J. VRIN, 1932, pet. in-8° carré, 300 p. ; *Michel Menot et la technique du sermon médiéval*, p. 122 : « ... le caractère constamment rythmé et assonancé de leurs divisions... »

(3) D'autant moins que pour pouvoir attribuer ces quatre vers à Jean de Schoonhoven, il faudrait pouvoir oublier qu'ils appartiennent à un poème bien connu, longtemps attribué à SAINT BERNARD, le célèbre *Jesu dulcis memoria*, dont ils forment la 38e strophe ; cf. *P. L.*, t. 184, col. 1319 :

*Cujus* gustus *sic afficit,*
*Cujus odor* sic *reficit,*
*In quo mens nostra deficit,*
*Solus amanti sufficit.*

Rien de plus dangereux pour un critique que les citations implicites si nombreuses dans tant d'œuvres médiévales, dans celles de Jean de Schoonhoven en particulier.

1° Quamobrem laudabilem, immo mirabilem habuisse dicitur consuetudinem (c. 4). — 2° Non tam sollicitus pro cibi carnalis accuratione, quam gaudii spiritualis communicatione (ibid.). — 3° Plus interdum venire cupiebant ad monasterium Viridisvallis pro spirituali refectione boni coqui, quam pro delectatione sui prandii (c. 5). — 4° Non specierum appositarum pusilla congeries, sed magis interdum lacrimarum ingluvies, quas ipse de cordibus epulantium nunc divinae dulcedinis magnitudine, nunc aeternae calamitatis amaritudine (ib.). — 5° Alius pius et sibi rigidus bonus Coquus Viridisvallis quantae fuerit abstinentiae, quantae austeritatis et poenitentiae, magis mirandum quam imitandum (c. 6). — 6° Non tam patienter quam libenter sustinens (c. 7). — 7° Quasi tempus illud omnino perderet, quo sui corporis commodo deserviret (ib.). — 8° Praemissa, quamvis mirabilia, non tamen fortassis incredibilia videbuntur (c. 9). — 9° Magnitudo, multitudo et turpitudo suorum omnium peccatorum (c. 13). — 10° Magis videbatur verecunda necessitate quam qualibet appetere curiositate (c. 15). — 11° Multum differt ista capere in intellectu superficiali et sapere affectu spirituali (c. 18). — 12° Non tibi, lector, ut imiteris, sed ut magis mireris, ista significo : ne forte, rigorem absque fervore subire cupiens, ipse deficias prae dolore (c. 19). — 13° Quem non motu levitatis, sed impetu flammeae caritatis (c. 20) (1).

Voilà un effet de masse, mais ici encore M. O'Sheridan nous laisse complètement ignorer les raisons pour lesquelles il a choisi ces treize phrases. On ne saurait trop le regretter, parce que pour peu qu'on les examine, on constate qu'aucune ne correspond aux types qu'il avait dégagés pour Jean de Schoonhoven. Or, pour pouvoir déclarer que ces deux styles sont tellement semblables qu'ils requièrent un seul et même auteur, il ne faudrait pas seulement pouvoir dire que, de part et d'autre, on observe des jeux d'esprit ; il faudrait observer les mêmes, et la même façon d'en user. C'est ce que M. O'Sheridan n'a fait à aucun degré. Il a fait beaucoup mieux. Convaincu que les *Origines de Vauvert* ne peuvent pas avoir été écrites par le même auteur que la Vie de Jean de Leeuw, il a lu cet opuscule à la recherche de ces *jeux d'esprit* caractéristiques et, bien entendu, il n'en a presque pas trouvé. Deux seulement ont réussi à s'imposer à son attention. Fort honnêtement, il les cite, persuadé que ces deux phrases portent en elles-mêmes la preuve qu'elles ne sortent pas de la plume qui a écrit la Vie de Jean de Leeuw. Voici donc la note qui achève, sur ce point, sa démonstration :

Je n'en ai trouvé que deux : « Non tamen ex eorum conversatione laudabili, quam suae familiae devotione admirabili » (c. 11). — « Ut tunc plerisque Viridisvallis non locus solitariae devotionis, sed potius nefariae venationis videretur » (c. 16). (2).

Deux seulement ? C'est peu, en effet, mais c'est exactement ce qui reste

(1) P. O'Sheridan, *Ce qui reste, l. c.*, p. 220.
(2) P. O'Sheridan, *Ce qui reste, l. c.*, p. 220, note 2.

de l'inventaire schoonhovien, et d'ailleurs qu'importe le nombre, si l'on a la qualité ? Or, ces deux phrases sont d'une qualité si rare qu'elles suffiraient à consommer, sur ce point, la ruine de la critique sheridanienne. Si elles n'ont pu échapper à une enquête distraite, c'est pour la raison que la recherche stylistique était évidente chez elles. Cette recherche, dans les deux cas, est essentiellement la même. Il s'agit de deux phrases composées chacune de deux membres mis en opposition soit par *tam / quam*, soit par *non / sed*, et dont les membres riment sur leurs deux ou trois derniers termes : *conversatione laudabili / devotione admirabili* ; *locus solitariae devotionis / potius nefariae venationis.* La deuxième phrase est remarquable par le fait qu'elle ne se termine pas avec le deuxième membre rimé, mais que le styliste lui a ménagé une chute sur un verbe tétrasyllabique paroxyton. Que ce jeu, pour parler comme M. O'Sheridan, n'ait pas son équivalent dans les phrases schoonhoviennes, citées par lui, c'est ce qui est évident ; mais ce qui ne l'est pas moins, c'est qu'il correspond de la façon la plus étroite à deux types distingués par lui dans la Vie de Jean de Leeuw. Qu'on prenne parmi ces treize exemples la phrase nº 2 : elle est construite exactement comme la première de Pomerius : deux membres opposés par *tam / quam*, avec rime sur les trois (au lieu des deux) derniers mots de chaque membre. La phrase nº 4 contient deux membres articulés par *non / sed*, et rimant sur leur dernier terme. La phrase nº 7 est composée de deux membres qui riment sur leurs deux derniers termes ; le nº 11, sur les trois derniers. Mais le parallélisme le plus curieux est offert par la phrase nº 8, où nous retrouvons deux membres opposés, rimant sur leurs deux derniers termes, mais avec une chute de phrase sur un verbe tétrasyllabique paroxyton, et c'est le même verbe que chez Pomerius, également au passif. A s'en tenir aux exemples colligés par M. O'Sheridan, il est donc clair que, dans la mesure où ces textes présentent des signes de recherche stylistique, la Vie de Jean de Leeuw ne contient aucun trait de ressemblance avec les œuvres de Jean de Schoonhoven, mais coïncide, sur deux points très importants, avec les *Origines* de Pomerius.

S'en tenir, sur ce point, aux impressions et déclarations de M. O'Sheridan n'est pas le meilleur moyen de serrer de près les réalités textuelles. Pour oser déclarer que ces *jeux d'esprit* sont exceptionnels dans l'œuvre de Pomerius, il faut être bien sûr d'en imposer assez à son lecteur pour qu'il ne remonte jamais aux sources. En réalité, il suffit de lire le *De origine* pour en cueillir à chaque pas. Veut-on des paronomases avec ou sans jeux de mots ? Voici, dès le prologue :

*gesta gestiens* reserare (1) ;

(1) *De origine*, prol. ; *Anal. Boll.*, l. c., p. 264, l. 8-9.

un peu plus loin :

*affectum* magis quam *effectum* piae petitionis (1) ;

et ce jeu de mots dont Pomerius paraît fort satisfait, sur *Viridisvallis* :

agentes *viriliter* in *Viridisvallis* (2) ;

jeu de mots qu'on trouve déjà dans une phrase tout à fait remarquable, car elle réunit panonomases, jeux de mots, rimes et assonances :

Sed ne digressionis quaelibet occasio *coeptum* jam ordinem *intercipiat*, utpote dicatur *Viridisvallis*, qua *viri valentes* viguerunt, libet idipsum in speciali magis luculenter ostendere quam verbis aerem verberare (3).

Des chiasmes savants ?

Quamvis teste patre nostro Augustino non auctoritate veritas, sed veritate auctoritas fulciatur (4) ;
Successit genere quidem humilior, sed non inferior sanctitate (5) ;
Qui, cum esset insignis genere, honore praecipuus, dives possessione (6).

Des assonances ou rimes de tout ordre ?

vallem arboribus undique consitam et plus ferinis quam humanis usibus frequentatam (7) ;
Unde tam active quam passive Johannes hanc vallem primo instituit, in qua ubertim in medio montium divina pietas gratiam germinavit (8) ;
Quicumque enim doctrinam illorum clare et limpide sano palato gustare poterit, procul dubio experietur quoniam gratia Dei eos repleverit (9) ;
Videns locum Viridisvallis devotioni habilem, tanti patris se fecit humilem successorem (10).
Non jam logicorum fallacias, non philosophorum vanas industrias (11) ;
Erat nempe cum Martha strenuus in actione, cum Lazaro sedulus in contritione (12) ;
Et quamvis admodum magna necessitas, immo ipsius monasterii grandis utilitas (13).

---

(1) *De origine*, c. VI, *l. c.*, p. 269, l. 32.
(2) *Op. cit.*, c. XV ; *l. c.*, p. 277, l. 4.
(3) *Op. cit.*, c. III ; p. 267, l. 20-21.
(4) *Op. cit.*, prol. ; p. 264, l. 20-21.
(5) *Op. cit.*, c. III ; p. 267, l. 29-30.
(6) *Op. cit.*, c. VIII ; p. 271, l. 5-6.
(7) *Op. cit.*, c. I ; p. 266, l. 9-10.
(8) *Op. cit.*, c. II ; p. 266, l. 27-29.
(9) *Op. cit.*, c. II ; p. 267, l. 9-11.
(10) *Op. cit.*, c. VII ; p. 270, l. 8-10.
(11) *Op. cit.*, c. X ; p. 273, l. 13-14.
(12) *Op. cit.*, c. XIX ; p. 280, l. 17-19.
(13) *Op. cit.*, c. XIX ; p. 281, l. 7-8.

Avec chute sur tétrasyllabe paroxyton ?

Eo libentius, quo securius idipsum (quippe non motu proprio, sed superioris mei jubentis arbitrio) sum aggressus (1) ;

Qui hae eadem se vidisse vel relatione veridica audivisse palam et publice protestantur (2) ;

Ut, ubi venando curiosis deliciis tempus expendit minus utiliter, ibidem lacrimando pro suis vitiis sese viriliter emendaret (3) ;

Nec quidem ad medium toto conamine possum ascendere quo idem facillime pervolavit (4).

Le recherche rythmique, dans ces derniers exemples, va si loin qu'il semble que l'on ait affaire à des groupes de vers. Les cas où l'on dégage de ce texte de véritables bouts rimés sont nombreux :

vobis in Bethleem dilectis fratribus,
immo vobiscum cunctis fidelibus,
praecipue tamen nostri Ordinis, canonicis scilicet regularibus,
tam qui in novissimis his temporibus (5) ;

et ailleurs :

Johannem duplicem
sed magis fertilem
sibi meruit successorem (6).

Plus loin :

Aliis nempe largus et providus,
sibi in tantum parcus et rigidus
fuisse dicitur,
ut cibis asperrimis vesceretur (7).

Ou encore :

Confestim igitur ille progrediens
et sicut audivit ita inveniens (8).

Et dans le même chapitre :

nec verbis seriem
nec sensu maneriem
possit attingere (9).

---

(1) *Op. cit.*, prol. ; p. 263, l. 14 - p. 264, l. 2.
(2) *Op. cit.*, prol. ; p. 265, l. 2-3.
(3) *Op. cit.*, c. I ; p. 266, l. 11-13.
(4) *Op. cit.*, c. X ; p. 273, l. 20-21.
(5) *Op. cit.*, prol. ; p. 264, l. 11-13.
(6) *Op. cit.*, c. II ; p. 267, l. 1-2.
(7) *Op. cit.*, c. IV ; p. 268, l. 18-20
(8) *Op. cit.*, c. VIII ; p. 271, l. 14-15.
(9) *Op. cit.*, c. VIII ; p. 271, l. 17-18.

Au chapitre suivant :

famosus clericus
magister in artibus
et ejusdem ecclesiae minor canonicus
dives patrimonio
magnae reputationis et famae in populo (1).

Habitude, ou manie observable jusqu'à la fin :

Unde tandem victi taedio,
coeperunt pro salutari remedio
invicem cogitare (2).

Dernière élégance, des rimes croisées :

Plangit Bruxella et ejus ecclesia,
tantae societatis orbata solatio ;
gaudet eremus, deserta et invia,
in qua novella fit plantatio (3),

où l'historiographe ne cède pas moins à son lyrisme que le prédicateur Jean de Schoonhoven. Voici encore deux strophes :

et sicut aliis praecedens in seculo
fuit causa conversionis,
ita primus recedens a seculo
eis ostendit viam humanae conditionis (4),

dont la dernière est particulièrement savante et recherchée : cinq membres de phrases dont les extrêmes d'une part, les trois membres intérieurs d'autre part rimant entre eux, doivent exprimer l'idée d'une ample réputation :

ad tantam proficeret aedificationem,
quod super paterna ejus diligentia
et fratrum suorum devota obedientia
fama virtutum mire odorifera
totam perflaret patriam adjacentem (5).

Que faut-il de plus ? Montrer que la Vie de Jean de Leeuw n'ignore pas non plus les bouts rimés ? Qu'à cela ne tienne, en voici :

---

(1) *Op. cit.*, c. IX ; p. 272, l. 21-23.
(2) *Op. cit.*, c. XIII ; p. 275, l. 28-29.
(3) *Op. cit.*, c. XV ; p. 276, l. 28-30.
(4) *Op. cit.*, c. XVIII ; p. 280, l. 3-5.
(5) *Op. cit.*, c. XIX ; p. 280, l. 14-17.

indigentibus vel fratribus vel hospitibus
ejus obsequio
ipse statim requirentibus
intercepto prandio
fuit paratus (1).

Ou ceux-ci :

quamvis minus sapidam
absque verecundia gustandam
obtulit (2),

qui nous acheminent vers le type à deux membres parallèles rimés avec chute sur un verbe tétrasyllabique paroxyton :

parum sollicitus quid carni,
sed multum quid spiritui
deserviret (3) ;

et, dans le même chapitre VI, très travaillé rythmiquement :

non obstante naturae nausea
cum magna violentia
manducavit (4),

puis, avec chute sur une forme passive de *video* :

ut magis excedere
quam medium tenere
videretur (5).

Rien qui ressemble plus, par conséquent, à la facture de la Vie de Jean de Leeuw que celle des *Origines*, dont on nous affirme qu'elle en diffère radicalement. Rien, si ce n'est, au moins dans certaines de ses partie, la *Vita Rusbrochii*. Car, si j'ai souligné l'existence de bouts rimés dans les deux parties extrêmes du *De origine* triparti, c'est surtout pour la raison qu'ils s'y trouvent, mais aussi parce que, pour en avoir décelé dans certains chapitres de la *Vita Rusbrochii*, M. O'Sheridan s'est cru autorisé à les attribuer à Jean de Schoonhoven ; ainsi, dans le chapitre 11 :

Voici un véritable quatrain de bouts-rimés, à rimes *itur* et *atur* croisées :
Quin potius hoc solo amor pascitur
Quo amans amato in suo volito conformatur.
Quanto autem rationalis natura propriae suavitatis commodo afficitur,
Tanto ab aeterno amore miserabiliter elongatur (6).

---

(1) *Vita Johannis de Leeuw*, c. VI ; *Anal. Boll.*, t. IV, p. 312, l. 35-36.
(2) *Vita Johannis de Leeuw*, c. V ; *l.c.*, p. 312, l. 20.
(3) *Op. cit.*, c. V ; p. 312, l. 15-16.
(4) *Op. cit.*, c. VI ; p. 312, l. 32-33.
(5) *Op. cit.*, c. VI ; p. 312, l. 27.
(6) P. O'Sheridan, *Ce qui reste...*, dans *R.H.E.*, *l.c.*, p. 237.

Que conclure ? Au moins ceci : malgré les déclarations formelles de M. O'Sheridan, le premier critère stylistique employé par lui est incapable de dissocier les trois parties actuellement réunies sous le titre commun *De origine monasterii Viridisvallis*, et encore plus de prouver que Pomerius ne peut avoir écrit que la première et une partie de la seconde, tandis que Jean de Schoonhoven serait l'auteur de tout le reste.

M. O'Sheridan ne se tiendrait pas encore pour battu, car il a gardé pour la fin son argument décisif :

Mais voici qui est décisif : la terminologie. Chaque auteur a des façons de s'exprimer, des termes, des locutions, des tours de phrase qui lui sont propres et le distinguent des autres. On aura la preuve que la Vie du Bon Cuisinier a été écrite par Schoonhoven, ou bien par Pomerius, suivant qu'on y retrouvera la terminologie de l'un ou celle de l'autre. Si l'on y découvre les deux terminologies, c'est que le fond de l'opuscule appartient au sous-prieur, et que Pomerius l'a remanié (1).

Soit, admettons ce principe, mais à la condition qu'il s'agisse de terminologies nettement différenciées et exclusives. Or, voici la première opération à laquelle se livre, sur ce point, M. O'Sheridan :

Ce qu'il y a de plus caractéristique, à cet égard, dans les *Origines*, c'est l'emploi des fréquentatifs *actitare* (c. 1 et 8), *scriptitare* (prol. et c. 10) et *victitare* (prol. et c. 9). On ne rencontre aucun fréquentatif dans les écrits de Schoonhoven, ni dans la Vie du Cuisinier ; et celle-ci ne renferme rien, en fait d'expressions ou de termes, qui puisse être considéré comme spécial à Pomerius (2).

Décision expédititive. On voit à plein sur ce point comment M. O'Sheridan travaille. Pour arracher à la réalité historique tous ses secrets, il n'a pas besoin d'enquêtes méthodiques et exhaustives. Allant de ses idées aux textes et non des textes à ses idées, il s'ouvre des raccourcis qui lui permettent d'aboutir sans frais tout en ayant l'air de procéder avec rigueur. Ici, il définit comme caractéristique de Pomerius un trait, qui est en effet l'un des plus singuliers des *Origines*, puis il déclare n'en point trouver d'autres. Cela fait, la comparaison est négative, et décisive. Resterait à savoir d'abord si ces fréquentatifs ne s'expliqueraient pas dans le *de Origine*, par des raisons particulières ; ensuite, si cette observation épuise vraiment la terminologie de Pomerius.

Sur le premier point, il est clair que Pomerius n'emploie guère un fréquentatif que pour une raison rythmique, parfois en fin de phrase, lorsqu'il

---

(1) P. O'Sheridan, *Ce qui reste...*, *l. c.*, p. 220.
(2) P. O'Sheridan, *Ce qui reste. l. c.*, p. 220-221.

a besoin de son tétrasyllabe paroxyton (1). Décidément, cette cadence pourrait bien être l'un des traits les plus constants de son style : on s'étonne que M. O'. Sheridan n'ait rien à nous dire à ce sujet. Quant au second point, je ne veux pas l'aborder, car il m'entraînerait beaucoup trop loin. Je signalerai seulement une expression qui me paraît digne d'être remarquée. Dans le *De origine*, Pomerius écrit :

A quo *non motu levitatis, sed* consilio creditur *caritatis*... (2).

Or, on lit dans le chapitre VII de la Vie de Ruysbroeck, chapitre que M. O'Sheridan ne songe pas un seul instant à lui refuser :

noluit, sapienti fretus consilio, *motu levitatis* firmiter reprobare quod forte se senserat ignorare (3).

Ce *motus levitatis* est donc une constante pomérienne. Or, on la retrouve, et exactement sous la forme qu'elle revêt aux *Origines*, dans la Vie de Jean de Leeuw :

quem *non motu levitatis, sed* impetu flammeae *caritatis* (4)...

Est-ce que cette observation prouve que Pomerius a écrit de bout en bout le *De origine* triparti ? Non, mais elle prouve que lorsque M. O'Sheridan déclare que la Vie du Bon Cuisinier ne contient aucune expression spéciale à Pomerius, il se contente encore une fois d'une impression d'ensemble qui ne saurait être de mise quand il s'agit d'une œuvre de précision. Voyons l'autre face de la même question :

La terminologie de Schoonhoven n'est pas facile à établir, par suite de la richesse sans pareille du vocabulaire de cet auteur. Le sous-prieur se répète rarement, très rarement même (5).

N'en croyons rien. Il s'agit simplement de nous préparer à une solution rapide :

---

(1) Voici tous les cas : H. Pomerius, *De origine*, prol. ; *Anal. boll.*, *l. c.*, p. 265, l. 9 : « Quae ibidem sub dei militia *victitantes* locum primitus instituerunt. — *Ibid.*, p. 265, l. 17 : « ac locum successoribus sic parum *scriptitans* terminabo, ut »... — I, p. 266, l. 6-7 : « vitam curialium *actitasset*, tandem compunctus... — VIII, p. 271, l. 11-12 : « cum per aliquot annos vitam seculariter *actitasset*, contigit ». — IX, p. 272, l. 27-28 : « et in communi de suis possessionibus *victitarunt* et quasi »... — X, p. 273, l. 24-25 : « non compto latinitatis eloquio sed materno idiomate *scriptitavit* ». — Cf. *Vita Rusbrochii*, VII, p. 288, l. 20-21 : « quidquid divinitus inspiratus in suis prior codicibus *scriptitavit* ».

(2) H. Pomerius, *De origine*, c. VII ; *l. c.*, p. 270, l. 26.

(3) H. Pomerius, *Vita Johannis Rusbrochii*, c. VII ; *l. c.*, p. 288, l. 3-4.

(4) *Vita Boni coqui*, c. III ; *l. c.*, p. 320, l. 32-33.

(5) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, p. 221.

En cherchant bien, cependant, on peut cueillir, çà et là, dans ses œuvres, certains mots, certaines locutions caractéristiques de la biographie de Jean de Leeuw et qui n'existent pas dans les *Origines de Vauvert*. Plusieurs de ces expressions sont empruntées à l'Écriture Sainte (1).

Eh! bien, à moins d'une chance extraordinaire, autant de découvertes inutiles, car constater des coïncidences, même littérales, sur des textes d'Écriture sainte au moyen âge, c'est ne rien trouver du tout. Mais ne rejetons rien sans examen. M. O'Sheridan propose alors six comparaisons textuelles, qui lui paraissent caractéristiques, et dont trois, en effet, portent sur des thèmes scripturaires. Je groupe ces derniers témoins, que son texte sépare, et je les considère en premier lieu :

1° Vie du Bon Cuisinier, c. 2 : « *Haurire aquas vitae in gaudio Domini Salvatoris* » [en note 1 : « Haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris ». Isaïe, XII, 3]. (*Lettre de remontrances à un religieux inconnu* : « Pacem quam Jesus mandavit Magdalenae pedes osculanti, et *salutares haurire aquas in gaudio de vulneribus Salvatoris*, pro salute ». Bibliothèque royale de Bruxelles, ms. 15129, fol. 28v°) (2).

Coïncidence? Divergence, bien plutôt, et significative. Le texte d'Isaïe étant ce qu'il est, Jean de Schoonhoven et l'auteur de la Vie de Jean de Leeuw y ont réagi de façon très différente. D'une part, l'auteur de la Vie de Jean de Leeuw, laissant tomber *de fontibus*, ajoute deux précisions : d'abord, il s'agit des eaux de la vie ; ensuite, c'est dans la joie *du Seigneur* qu'on les puise. Jean de Schoonhoven, lui, voulant traiter du salut, insiste sur cette idée et, ne se contentant pas de *Salvator*, met en relief une épithète qui qualifie ces eaux *salutaires* ; puis, il fait une correction directement inspirée de sa spiritualité la plus profonde et qui, en effet, l'aurait trahi si elle se lisait dans la Vie du Bon Cuisinier : ces sources où puiser les eaux salutaires, ce sont les blessures du Sauveur. Ce premier texte pourrait être considéré comme décisif par quiconque aurait entrepris de soutenir la thèse contraire à celle de M. O'Sheridan. Contentons-nous de dire qu'il est neutre.

2° Même chapitre : « Ut tui codices attestantur, quos nobis ut largus eleemosynarius de *cella vinaria* [note 2 : « Introduxit me in cellam vinariam ». Cant. II, 4 »] protulisti ». (Défense de Ruysbroeck : « Sponsus coelestis introducit sponsam suam in *cellam vinariam* » [note 3 : J. Gerson, *Opera omnia*, t. I, col. 76]. Sermon *Venite ascendamus* : « Nundum [!] introduxit me rex in *cellam vinariam* », ms. 15129, fol. 60v°. Première lettre à Simon de Schoonhoven : « Introducens te in *cellam vinariam* », ib., fol. 134 (3).

(1) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, p. 221.
(2) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, p. 221.
(3) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, p. 221.

Plus encore que dans le premier cas, nous tenons ici un exemple de ces coïncidences apparentes qui dissimulent des disparités parfois essentielles parce qu'elles vont jusqu'à la doctrine. Jean de Schoonhoven et l'auteur de la Vie de Jean de Leeuw font usage de la même expression scripturaire, *cella vinaria*? C'est vrai, mais qu'est-ce que cela prouve? Que tous deux ont lu l'Écriture? Faible profit! Que tous deux ont lu le Cantique des cantiques? On s'en serait douté. Que tous deux l'ont lu sous la conduite de saint Bernard? Voici qui commence à devenir intéressant, et peut-être sera décisif, mais pas dans le sens qu'exige la thèse de M. O'Sheridan. Saint Bernard est revenu à trois reprises sur la définition de la *cella vinaria* (1). Le point capital pour nous dans son exégèse, c'est l'idée qui y demeure constante : la *cella vinaria* est un degré d'oraison où l'âme est à tel point enivrée de charité et de joie que le zèle dont elle brûle la contraint de se retourner vers ses frères pour les faire participer à son ivresse, ou tout au moins pour leur en procurer les heureux fruits (2). Jamais, à ma connaissance, saint Bernard ne confond ce cellier avec la chambre où se consomme l'union suprême. Il le distingue même expressément du *cubiculum* mystique (3). Or, de saint Bernard à Jean de Schoonhoven, une

---

(1) Cf. SAINT BERNARD, *Sermo XCII de diversis*; *P. L.*, t. 183, col. 714-715; *In Cantica canticorum Sermo XXIII*; *P. L.*, t. 183, col. 884A-894A; *Sermo XLIX*; *ibid.*, col. 1016C-1018B.

(2) Cf. SAINT BERNARD, *Sermo XLIX in Cantica canticorum*, 3; *P. L.*, t. 183, col. 1017 C-D: « Verum cum te nobis reddideris plenum gratia et charitate, nec poteris spiritu fervens dissimulare munus acceptum, quod sine invidia communicabis; erisque omnibus in gratia, quae data est tibi, non modo gratus, sed fortassis etiam admirandus; poteris et ipse veraciter protestari, quia *introduxit me rex in cellam vinariam...* »; et § 4, col. 1018A-B: « Sed si quis orando obtineat mente excedere in id divini arcani, unde mox redeat divino amore vehementissime flagrans, et aestuans justitiae zelo nec non et in cunctis spiritualibus studiis atque officiis pernimium fervens, ita ut possit dicere: *Concaluit cor meum intra me, et in meditationibus meis exardescit ignis* (*Psal.* XXXVIII, 4): is plane, cum ex charitatis abundantia bonam et salutarem vini laetitiae ructare crapulam coeperit, in cellam non immerito perhibebitur vinariam introisse. »

(3) La *cella vinaria* est, en effet, l'une des trois *cellae* qui composent le *cellarium*; cf. SAINT BERNARD, *Sermo XXIII in Cant. cant.*, 5; *P. L.*, t. 183, col. 886 C: « In morali quoque disciplina tria aeque advertere est, cellas quasi tres in cellario uno. Et idcirco forsitan pluraliter *cellaria* dixit, et non cellarium, cellarum videlicet hunc numerum cogitans. Infra denique introductam se gloriatur *in cellam vinariam* »..., et ÉTIENNE GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 126, note 6: « *cellarium* a un sens moral, au lieu que le *cubiculum* a un sens mystique: « Sit itaque hortus simplex ac plana historia; sit cellarium moralis sensus; sit cubiculum arcanum theoricae contemplationis (*loc. cit.*, *P. L.* t. 183, c. 885 D). En effet, [...], les *cellaria* sont les vertus conférées par la charité, et qui sont la voie du *cubiculum*, où s'opère l'union mystique proprement dite ».

modification profonde s'est opérée sur ce point, et la Défense de Ruysbroeck, à l'endroit allégué par M. O'Sheridan, en porte clairement témoignage :

quando sponsus celestis introducit sponsam suam in cellam vinariam, idest abyssum sue dulcedinis ei concedit degustare, tunc plenum gaudium, et perfecta delectatio sponse, id est menti deuote propinantur, ex quibus totum desiderium eius perfecte quietatur,quia tunc introducitur in gaudium domini sui, et in cubiculum genitricis sue, quod nichil aliud est quam ipsa diuina essentia sub ratione obiecti beatifici, et ut exemplar et ydea rationalis creature, quia ut sic habet mentem rationalem proprie quietare, et assequitur ubertatem et affluentiam diuine gratie, a qua omnis satietas et gratie fecunditas in animam diriuatur, quia in claritatem verbi diuini transformata deificatur, ubi gustat immensas diuitias que ipsemet est, quoniam quidem anima infinitatem illius gaudii non comprehendit, sed tamen beatiuam eius ydemptitatem raptim apprehendit iuxta modum supra expositum. Istud maxime fit in raptu (1).

Voilà un assez bon exemple de cette simplicité, de cette légèreté nerveuse, de cette douceur féminine que M. O'Sheridan admire dans le style schoonhovien ! Voilà surtout une doctrine nouvelle : pour Jean de Schoonhoven, la *cella vinaria*, c'est le degré la plus rare, le plus sublime de l'union mystique, et pour tout dire d'un mot : le *rapt*. D'où ses déclarations répétées : il n'en est pas encore là. D'où la forme constante de sa représentation : la *cella vinaria* est un sommet où l'on tend, vers lequel il espère être conduit, qu'il rêve d'atteindre, mais d'où il ne décrit pas son retour, parce qu'il n'y est pas encore arrivé. Lorsqu'il écrit *cella vinaria*, est-ce cette notion proprement schoonhovienne que l'auteur de la Vie de Jean de Leeuw a dans l'esprit ? La critique sheridanienne le suppose. Ce n'est pas impossible, mais qu'est-ce qui le prouve ? Jean de Leeuw a-t-il été favorisé de rapts proprement dits ? Sa biographie ne l'affirme pas expressément. Elle raconte un *jubilus*, ce qui est tout autre chose qu'une *extase*, comme a compris M. O'Sheridan (2), mais elle insiste surtout sur ses épreuves *infernales* (3). Ce qui est sûr, c'est que, à la différence de Jean de Schoon-

(1) Jean de Schoonhoven, *Epistola responsalis super epistolam cancellarii parisiensis*, c. 5 ; ms. 2384 de la Bibliothèque royale de Bruxelles, fol. 182v°.

(2) Cf. P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 109, note 2 : « Le seul fait extraordinaire qu'on y relate (c. 20) et qui n'a d'ailleurs rien de miraculeux, se borne à une extase que le pieux convers aurait eue en servant la communauté à table, une veille de la saint Martin ». Rappelons le titre du chapitre 20 : *Quomodo semel in* jubilo *fratribus ministravit...*, et le fait : en portant un plat au réfectoire, le convers, rayonnant de joie, s'oublie à chanter un couplet en l'honneur de saint Martin ; ce n'est pas une extase, au sens technique du terme, mais un des effets de ce que Ruysbroeck, *L'ornement des noces spirituelles* II, c. 19 (trad. des Bénédictins, p. 103-104), appelle *l'ivresse spirituelle*.

(3) Voir plus haut, p. 478, note 3, la table des chapitres : cinq sont consacrés à ce sujet.

hoven, tel que le cite M. O'Sheridan, cet auteur se représente un mouvement qui *sort* du cellier mystique et qui paraît donc beaucoup plus fidèle à la notion cistercienne primitive. Admis dans la cave au vin, le Bon Cuisinier n'y a pas fixé égoïstement sa demeure. Par ses livres, il a fait largement l'aumône de ses richesses spirituelles.

Sur ce terme technique, le contraste est donc complet entre les deux œuvres dont on veut lui faire démontrer l'unité d'auteur. Donner trois arguments dont deux ne pourraient légitimement servir qu'à la thèse contradictoire, c'est occuper une situation critique qui manque de sécurité. Le troisième suffirait-il à la rétablir ?

3° Chapitre 16 : « Sibi in spiritu erat locutum quod esset *filius perditionis* [note 5 : « Joan. XVII, 12, II Thess. II, 3 ».] (*Lettre au novice Bocheroul* : « Timetis quod sitis *filius perditionis* aeternis flammis deputandus ». Ms. 15129, fol. 89). (1)

L'auteur de la Vie de Jean de Leeuw rapporte une parole intérieure entendue par le Bon Cuisinier. Victime d'une terrible déréliction spirituelle, ce malheureux avait reçu l'assurance de sa damnation. La voix qui l'en avait informé avait emprunté les termes dont l'Écriture se sert pour désigner Judas ou l'antéchrist. Dans sa lettre au novice Bocheroul, Jean de Schoonhoven emploie la même expression : y a-t-il là le moindre indice qu'il ait été le biographe de Jean de Leeuw ? Nullement. Non seulement les deux formules, hormis l'élément scripturaire qu'elles assument, ne coïncident pas, mais ce qu'elles pourraient prouver est essentiellement différent. Elles montrent que les religieux vauvertins n'étaient pas à l'abri des épreuves les plus subtiles et les plus graves et que, lorsqu'il s'agissait précisément de cette même tentation, l'Écriture invitait à l'exprimer par les mêmes mots. Ce qu'il faut ajouter, c'est que, sous la plume de Jean de Schoonhoven, comme sous l'autre d'ailleurs, *filius perditionis* est une citation à la deuxième puissance. Ne parlons que de Jean de Schoonhoven. En écrivant *filius perditionis*, il rapporte la plainte du novice. Ce n'est donc pas, d'après cet argument, le sous-prieur de Groenendael, mais le novice Bocheroul qui pourrait, de ce point de vue, disputer à Pomerius la paternité de la *Vita Boni Coqui*.

Passons à la terminologie étrangère aux sources scripturaires. M. O'Sheridan a remarqué trois cas décisifs. Je les range par ordre de valeur croissante :

1° c. 5. « quem quidem *saporem* corporalem... ». — c. 12 : Quia Deus hunc suum privavit famulum omni *sapore* divinae dulcedinis.... ». (*Lettre au novice*

(1) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, *l. c.* ; p. 221.

*Gilles Bocheroul* : « Spiritualem *saporem*.... ». Ib., fol. 94. *Première lettre à Simon de Schoonhoven* : « Omnem suavitatem *saporis* spiritualis ». Ib. fol. 132) (1).

Cette comparaison à quatre termes présente le caractère singulier de n'être jamais efficace. Il ne suffit tout de même pas que deux textes contiennent le mot *sapor* pour qu'on puisse être assuré qu'ils ont le même auteur. Pour les deux premiers fragments assimilés, il y a non point ressemblance, mais opposition, et radicale, puisque la Vie du Bon Cuisinier parle de saveur corporelle et Jean de Schoonhoven de saveur spirituelle. Pour les deux autres, il n'y a pas opposition radicale, car, de part et d'autre, on veut parler d'une même expérience spirituelle, et l'on emploie le même mot, *sapor*. Mais, dans la mesure où il est technique, ce terme appartient à la langue commune de la théologie spirituelle médiévale, sans pouvoir, du moins à ce degré d'imprécision, désigner une école ; et dans la mesure où ces membres de phrase ont une certaine individualité, ils sont bien loin de trahir un même auteur, car ils font à *sapor* une situation syntaxique bien différente. Dans le premier, *sapor*, pris absolument, est déterminé par la *douceur divine* ; dans le second, c'est le contraire : qualifié par l'épithète *spirituelle*, *sapor* détermine *suavité*. Contraste, non similitude.

2° c. 8 : « Ille nunquam novit perfecte gustum *divinae suavitatis* ».... (Défense de Ruysbroeck : « Tanta dulcedine *divinae suavitatis* repletus fuit » [note 4 : J. Gerson, *Opera omnia*, t. I, col. 68]) (2).

*Divina suavitas*, couple technique capable de déceler un seul et même écrivain ? Pour le croire aisément, il faudrait pouvoir oublier que d'innombrables mystiques ou théoriciens de la mystique se sont nourris, comme d'un thème fondamental, du verset 9 du Psaume XXXIII : *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus*. Comment parler de cette expérience en termes abstraits sans employer l'expression : *divina suavitas* ? On doit à l'excellente édition de l'*Epistola ad fratres de Monte Dei* que vient de nous donner Mlle M. M. Davy de pouvoir s'assurer immédiatement qu'ainsi parlait déjà Guillaume de Saint-Thierry :

> Intellectus vero cogitantis efficitur contemplatio amantis, et formans illud in quasdam spiritualis vel *divinae suavitatis* experientias afficit ex eis aciem cogitantis (3).

---

(1) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, p. 221.

(2) P. O'Sheridan, *l. c.*, p. 221.

(3) Guillaume de Saint-Thierry, *Epistola ad fratres de Monte-Dei*. § 102 ; éd. M. M. Davy, *Un traité de la vie solitaire* (Études de philosophie médiévale. Directeur : Étienne Gilson, XXIX[1]), Paris, 1940. in-8°, 194 p., p. 142, l. 16-19. La *Table des noms*

Ce n'est qu'un exemple. Il suffit à montrer que cette comparaison n'est pas raison.

3° c. 4 : « Ut propter *viscerosae* pietatis abundantiam » ... c. 18 : « Tanto *viscerosius* compatientes ».... (Sermon *Venite ascendamus* : « In primo notatur affectus *viscerosus* quo Christus nos ad se allicit ». Ib. fol. 61v°. Même sermon : « Ad hand *visceralem* invitationem, plenam fide et *viscerosa* caritate ». Ib., fol. v°70) (1).

M. O'Sheridan a-t-il eu, enfin, la main heureuse? Tenons-nous un terme qui caractérise vraiment, exclusivement, le style schoonhovien? Que *viscerosus* appartienne au style de Jean de Schoonhoven, on doit le concéder sans hésiter. Qu'il constitue l'un de ses plis caractéristiques, c'est ce qu'on a tôt fait de constater pour peu qu'on le fréquente. Qu'il n'appartienne qu'à lui, c'est ce qui serait nécessaire pour que l'observation sheridanienne pût constituer un argument : c'est ce qui n'est pas. Non seulement il serait loisible de supposer qu'un auditeur ou un lecteur de Jean de Schoonhoven, comme le fut Pomerius, aurait toujours pu adopter ce vocable expressif, mais il est de fait que *viscerosus* était employé avant que Schoonhoven ne fût connu comme écrivain, et dans des milieux doués d'un grand rayonnement littéraire. Du Cange a relevé un cas de *viscerose*, dès 1382, dans une charte de Louis, roi de Sicile, un de *viscerosus* dans une lettre écrite le 5 juillet 1394 à l'Université de Paris par le recteur et l'Université de Cologne (cf. L. D'Achéry, *Spicilegium*, éd. 1723, t. I, p. 782b : « dictat ratio velut expediens et congruum, quodlibet perspicuae sapientiae studium [....] sanctae Matri orthodoxae compati debere *viscerosae* miserationis affectibus »). Ces faits suffisent à prouver que la coïncidence qui a frappé le critique n'est pas exclusive (2). Ce n'est assez pour qu'elle ne soit pas contraignante. Elle est dès lors impuissante à prouver ce que M. O'Sheridan lui demande de prouver. D'un bout à l'autre, cette dialectique reste fidèle à son essence.

Nous voici donc parvenus au terme d'une démonstration *décisive* sans

---

*et des mots*, p. 157-185, ayant été dressée avec le plus grand soin et de façon, à ce qu'il semble, exhaustive, cette édition présente le plus grand intérêt pratique pour des enquêtes comme celle-ci.

(1) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, *l. c.*, p. 221.

(2) Il importe d'ailleurs d'observer que, si Jean de Schoonhoven emploie avec tant de complaisance ce terme expressif, c'est peut-être pour l'avoir lu sous la plume d'Ubertin de Casale, *Arbor Vitae crucifixi Jesu*, prol. : « Nihil hoc in libro intendit nisi Jesus (!)-Christi notitia et dilectio *viscerosa* et imitatoria vita » (cité par R. Thomassy, *Jean Gerson, chancelier de Notre-Dame et de l'Université de Paris*, Paris, 1843, p. 315, note 1). Ubertin de Casale est mort après 1327, et son livre fut écrit en 1305 (cf. F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, p. 38).

avoir rencontré un seul argument proprement dit. Une critique ainsi conduite ne paraît pas avoir un sens très juste des exigences essentielles de ce genre d'opérations. M. O'Sheridan fera appel un peu plus loin à une observation complémentaire : souffrant de la même polyvalence, elle est frappée de la même inefficacité (1). Lorsqu'il conclut :

> Et voilà établi, je pense, à suffisance de droit, que la Vie du Bon Cuisinier n'a pas été écrite par Henri Uten Bogaerde, son auteur prétendu, mais par Jean de Schoonhoven (2),

le critique des origines vauvertines prouve seulement qu'il se fait une idée bien faible de la *suffisance de droit* en ces matières. Après avoir montré la débilité de sa preuve, je serais tenté d'attirer son attention sur quelques faits de terminologie plutôt favorables à l'homogénéité de l'œuvre ainsi qu'à l'unité d'auteur, comme est l'emploi du barbarisme *incurius*, en position strictement équivalente, dans les trois parties (3), mais à quoi bon ? M. O'Sheridan me répondrait sans doute :

> Au fond, ce problème n'a aucune importance (4).

Et c'est littéralement vrai pour lui. Il déclare quelque part que « l'argument capital qui a entraîné *sa* conviction », c'est l'argument stylistique :

---

(1) P. O'Sheridan, *Ce qui reste, l. c.* ; p. 232, pour attribuer à Jean de Schoonhoven le ch. XIX de la *Vita Rusbrochii* : « C'est bien le style du sous-prieur. Et voici l'une de ses expressions typiques : « Paulatim *in schola Jesu Christi* magistri discipulam. (*Lettre à un maître inconnu* : « O utinam te *in scola* pietatis sub magistro *Jesu* te merear habere sodalem (ms. 15129, fol. 24). Sermon *Videte quomodo caute ambuletis* : « Confugiamus *ad scolam Christi* et studeamus ejus discipuli fieri ; quia in *scola Christi* non addiscuntur nisi quae salubria sunt ». Ib. fol. 279v°) ». Sur quoi, deux remarques. 1° Il n'y a point parallélisme, puisque l'on a d'un côté l'expression *schola Jesu Christi*, et qu'elle n'existe pas telle quelle de l'autre. 2° A supposer la coïncidence, elle ne serait pas plus probante qu'une identité sur un texte scripturaire, car elle prouverait tout au plus que ces deux auteurs s'inspirent de saint Bernard ou de la tradition cistercienne ; cf. E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, p. 86-88.

(2) P. O'Sheridan, *Ce qui reste, l. c.*, p. 222.

(3) Cf. H. Pomerius, *De Origine*, c. IV, *l. c.*, p. 268, l. 23-25 : « Vestes itidem et alia commodo corporis pertinentia, viles et horridas, pauper et humilis Christi discipulus, sui *incurius*, portare solebat. » *Vita Rusbrochii*, c. IV, p. 285, l. 20 : « Sic sui ipsius fuit *incurius* ; c. XXIX, p. 304, l. 2-3 : « *incurius* exterioris corporis ». *Vita Boni Coqui*, c. XV, p. 317, l. 20 : « Quam mortuus etiam fuerit seculo et quam *incurius* de seipso. »

(4) P. O'Sheridan, *Ce qui reste, l. c.*, p. 224. Il s'agit du problème relatif au plus ou moins grand nombre de retouches apportées par Pomerius à la Vie de Jean de Leeuw. Dans la perspective de M. O'Sheridan, rien de plus vrai. Mais le problème qui aurait de l'importance serait de savoir s'il y a dans cette Vie un seul trait dont on puisse dire avec certitude : voici une retouche de Pomerius. Pour M. O'Sheridan, ce n'est pas un problème, c'est une évidence.

d'une part, « similitude complète [. . . ] avec *le style* du sous-prieur », d'autre part, « dissemblance, totale aussi, avec le style d'Uten Bogaerde » (1). Nous savons maintenant à quoi nous en tenir sur ces contrastes artificiels, mais il serait regrettable que de telles déclarations pussent donner le change sur la méthode sheridanienne. En réalité, M. O'Sheridan lui-même ne se fait aucune illusion. A peine vient-il d'insister sur le rôle hors de pair du critère stylistique, il ajoute :

Ces choses-là se sentent plus qu'elles ne se prouvent (2).

Rien de plus vrai. M. O'Sheridan appartient à la famille — c'est une famille nombreuse — des intuitifs de la critique historique. Dans un moment de sincérité, il est tout près d'avouer que, malgré son déploiement d'érudition, sa découverte reste sans preuve stylistique proprement dite. C'est ce que je crois avoir montré. Au fond, nous sommes donc d'accord sur ce point capital. Pour apprendre d'une comparaison stylistique des trois opuscules attribués à Pomerius que l'auteur de la Vie de Jean de Leeuw ne peut être que Jean de Schoonhoven et certainement pas Pomerius, il faut être capable de saisir d'instinct cette conclusion que les textes ne permettent pas de fonder. Mais il importe de se souvenir ici que l'instinct de M. O'Sheridan a trouvé la plus ferme des garanties dans une donnée de critique externe : le témoignage de Jean Busch. Revenons donc au chroniqueur de Windesheim.

### 7. *Le témoignage de Jean Busch.*

La déclaration de Jean Busch est l'un des points névralgiques du débat. Sur ce témoignage, M. O'Sheridan opère en deux temps. Tout d'abord, il le cite ; en second lieu, il en tire les conséquences qui, selon lui, *en résultent*. Opération remarquable, car elle nous permet de saisir sur le vif un des procédés les plus constants de la méthode sheridanienne, et non le moins dangereux. Considérant le texte qu'il allègue dans la lumière que projette sur lui sa propre thèse, le critique prétend en déduire une conséquence qui lui est en réalité étrangère, et même contraire, et qui ne peut naître que de la conjonction de sa thèse, tenue pour certaine, et de ce témoignage, qui est censé la fonder.

Lorsqu'il aborde Jean Busch, M. O'Sheridan n'a pas l'intention de

(1) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, p. 235.

(2) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, p. 235 : dans ce passage, M. O'Sheridan nous livre le secret qui lui a permis de découvrir la part de Jean de Schoonhoven dans la *Vita Rusbrochii*. En ajoutant : « Mais, avec les indications que j'ai fournies, il est facile de contrôler la justesse de mon appréciation », il nous prescrivait notre tâche.

lui demander s'il peut lui apprendre quelque chose sur le *De origine* triparti actuellement connu. Sur ce point, le critique n'a plus rien à apprendre : son siège est fait. Avant de lire Busch, il sait que l'auteur de la Vie de Jean de Leeuw éditée par les Bollandistes, ce n'est pas Pomerius, mais Jean de Schoonhoven. En conséquence, rencontrant un texte où le chroniqueur de Windesheim parle d'un traité composé par Jean de Schoonhoven sur Jean de Leeuw, il constate l'analogie et la transforme aussitôt en identité : ce traité, ce ne peut être que la Vie déjà connue. Il ne peut, toutefois, fermer les yeux aux traits de dissemblance qui apparaissent de part et d'autre : pour lui, Jean de Schoonhoven a composé la Vie du Bon Cuisinier avant la mort de Ruysbroeck, donc avant la biographie du prieur ; pour Busch, c'est d'un traité unique sur les deux gloires de Groenendael que Schoonhoven est l'auteur. Tenant pour également certaines la donnée du *Chronicon* et les exigences de sa thèse, mais tenant encore plus à donner l'impression qu'il serre les textes d'aussi près que possible, le critique attribue au témoignage du *Chronicon* une fécondité qui, en réalité, ne lui est conférée que par l'application de sa thèse : si l'on ne savait que Jean de Schoonhoven a composé séparément une Vie de Ruysbroeck et une Vie de Jean de Leeuw, il ne pourrait aucunement *résulter* de ce passage de Busch que le même auteur aurait réuni plus tard en un même traité les deux Vies préalablement distinctes. Mais comment sait-on que Jean de Schoonhoven est l'auteur d'une Vie de Jean de Leeuw indépendante de la Vie de Ruysbroeck et antérieure à elle ? M. O'Sheridan nous le déclare : c'est « la chronique de Windesheim, rédigée par Jean Busch en 1464 <qui> nous l'apprend en ces termes » (1)... Or, ce n'est pas du tout cela que nous apprend cette chronique. Elle nous dit que Jean de Schoonhoven a composé un traité sur Ruysbroeck et Jean de Leeuw : qui ne voit la différence ? Pour ne pas verser dans la subtilité, ne soulignons que deux points essentiels : pour Jean Busch, il s'agit d'un seul traité portant simultanément sur les deux gloires de Groenendael, et rien ne prouve qu'il entende parler d'une biographie.

Il faut l'avouer, la dialectique sheridanienne ne peut vivre et s'épanouir que dans un milieu spécial que la vieille logique aristotélicienne fuirait avec horreur comme infesté de pétitions de principe et de cercles vicieux. Pourquoi se montrer si sévère pour les écrivains du Moyen Age lorsqu'on a tant de peine à poser correctement un problème et à construire des syllogismes qui n'aient pas quatre termes ? Le texte de Jean Busch soulève une question de bibliographie schoonhovienne, mais il ne se rattache pas directement à celle que M. O'Sheridan prétend traiter. Étant

(1) Cf. *supra*, p. 482.

donné son caractère, il ne pourrait être étudié de façon utile qu'après la solution du problème propre à Pomerius. L'introduire au point critique où M. O'Sheridan fait appel à lui, c'est obscurcir comme à plaisir une enquête fort délicate, et se rendre impossible la solution du problème réel par l'assomption d'une donnée qui ne relève pas de lui.

### 8. *Le cas du chapitre XVIII.*

Pourquoi tant de sévérité, nous objectera-t-on peut-être, puisque M. O'Sheridan est sûr d'avoir raison? Il sait, en effet, qu'il y a eu fusion de deux biographies, et il le sait si bien qu'il est capable de nous montrer du doigt les traces de ce remaniement opéré par Jean de Schoonhoven lui-même. Il nous en signale deux : l'une au chapitre XVIII, l'autre à la fin.

Il le sait, répondrai-je : je ne le vois que trop, mais comment le sait-il? C'est ce que je me demande. Et c'est ce qu'il faut se demander, car, si l'on veut bien me suivre dans l'examen du cas le plus important, celui du chapitre XVIII, on va voir que le texte n'est guère favorable à une évidence de ce genre. Pour argumenter sur une base solide, voici d'abord ce chapitre XVIII, tel qu'il a été édité par les *Analecta bollandiana* :

*Quomodo caute est et discrete dijudicare affectus sublimiter contemplantium.*
Rogo humiliter et pio affectu omnes qui legerint hunc libellum, ut verba talia nec reprehendere nec ad tantae perfectionis facile ascendere gradum se posse existiment : ne primi, rudes intelligentia, idipsum arguant quod ignorant, alii autem, etsi intelligant, deficiente tamen experientia, incaute plus debito se extollant, scientes profecto quod multum differt (¹) ista capere in intellectu superficiali et sapere affectu spirituali. Quod si qui tales inveniantur qui, capientes et sapientes in hac materia glorientur, idipsum tamen non propriis meritis sed divinae largitatis beneficiis adscribant, non ob inde alios minus capaces contemnentes, sed ipsis magis fraternae pietatis benivolentia tanto viscerosius compatientes quanto eos viderint a tantae perfectionis gratia alienos. Haec ita scripserim propter nonnullos qui vel scripta Patrum nostrorum minus intelligentes reprobare vel saltem penitus occultare student ; dum alios vident (²) qui ea intelligunt nimis praesumere de intellectu, alios vero in (³) errorem incidere, alios gloriari de affectu quem nec in infimo gustaverunt. Sed vae illis per quos haec scandala oriuntur ! Quorum profecto vitanda commercia a fructibus eorum cognoscuntur (⁴).

(1) *Differt* est une correction de l'éditeur : le ms. porte : *refert.*

(2) Ne comprenant pas ce texte, l'éditeur a cru nécessaire de le corriger ; d'où sa note 5, sur *video* introduit à la place de *vident* : « *Ita videtur legendum* ; cod. vident. » Avec *video*, le sens est très clair, et différent ; mais, tel qu'il est, le ms. est loin d'être inintelligible. Sa leçon doit donc être conservée.

(3) Omis, ce mot a été rétabli par l'éditeur ; cf. note 6 : « *add. ex conj.* »

(4) *Vita Boni coqui*, c. XVIII ; dans *Analecta Bollandiana*, t. IV, p. 319.

D'après M. O'Sheridan, les dernières lignes ont été ajoutées par Schoonhoven au moment de la fusion dont le critique est persuadé avoir lu l'attestation dans le *Chronicon* de Busch, et en vue de faire allusion à la critique gersonienne de Ruysbroeck. Postérieure à la composition de la Vie de Ruysbroeck, dont nous avons vu que M. O'Sheridan la place entre 1409 et 1411, cette fusion ne peut donc se situer avant cette critique. Par conséquent, il est clair que l'interprétation de M. O'Sheridan n'est pas manifestement impossible. Reste à savoir si elle ne violente pas des réalités textuelles un peu plus délicates.

M. O'Sheridan a l'impression que ce texte n'est pas d'une seule venue. Les dernières lignes s'en détachent, à ses yeux, comme une addition postérieure d'une trentaine d'années au reste du chapitre, et il l'explique en fonction d'un événement bien connu : la critique gersonienne. Sur ces deux points, il me paraît difficile de s'accorder avec lui. Je ne peux admettre ni que les dernières lignes soient indépendantes, ni qu'elles visent Gerson. Et l'ensemble de ce chapitre me semble se situer beaucoup mieux vers 1430 qu'en 1410 ou, à bien plus forte raison, en 1380 : car M. O'Sheridan ne devrait pas oublier que, dans son système, toute la première partie de ce chapitre daterait des environs de 1380. Y a-t-il pris garde ? Il est permis d'en douter. Son exégèse suppose une diversité d'objets entre les deux parties, et classe la seconde sous la rubrique : allusion à Gerson. Mais alors, que fait-elle de la première ? On doit poser cette question de façon d'autant plus pressante que cette première partie n'est pas autre chose qu'une apologie de même esprit et de même ton. C'est dès la première ligne de ce chapitre que le biographe de Jean de Leeuw entend y défendre son héros contre des ennemis qui ne le comprennent pas, ou même contre de faux-disciples qui, faute d'expérience, prétendent témérairement se guinder au dessus de leur propre grâce. Dater cette première partie de 1380 me paraît soulever deux difficultés dont chacune suffirait à faire rejeter cette date.

D'abord, à pareille époque, où pouvaient se trouver les ennemis ou les faux-disciples du Bon Cuisinier de Groenendael, sinon à Groenendael même ou dans les cloîtres brabançons ? Rien ne prouve que Jean de Leeuw ait provoqué avant Ruysbroeck des réactions hostiles. Or, dans la mesure où nous sommes renseignés, c'est seulement autour de 1383 que la doctrine du *De ornatu spiritualium nuptiarum* a commencé à faire scandale (1). Pour admettre que Jean de Schoonhoven ait pu avoir à défendre le Bon Cuisinier avant la mort de Ruysbroeck, il faudrait avoir quelque preuve

(1) Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien* (Études de philosophie médiévale. Directeur : Étienne Gilson, XXX), Paris, 1940. in-8°, xviii-732 p., p. 405-406.

à alléguer. Mais, qu'on y songe, si, à pareille date, Jean de Leeuw avait été attaqué par des adversaires ou, au contraire, avait risqué d'être compromis par le zèle de faux-disciples, est-ce Jean de Schoonhoven qui aurait pu se charger de rétablir l'ordre dans la vérité? En 1380, Jean de Schoonhoven ne pouvait être à Groenendael, et encore moins hors de Groenendael, une autorité. Né vers 1358, ayant pris l'habit vers 1376 à Groenendael où il fit profession en 1377 (1), Jean de Schoonhoven était alors un tout jeune religieux d'une vingtaine d'années. On le voit assez mal s'instituer conseiller spirituel ou directeur de conscience de ses confrères, Ruysbroeck étant encore vivant, ou de religieux étrangers. Faisant allusion à une situation critique pour laquelle la date de 1380 paraît prématurée, provenant d'un religieux qui se sent assez d'autorité et de crédit pour faire la leçon à ses frères sur le sujet le plus délicat, la première partie de ce chapitre XVIII ne pourrait être placée en 1380 sans une preuve formelle, qui fait manifestement défaut. Est-ce à dire que, pour rétablir sa position, M. O'Sheridan n'aurait qu'à répondre : qu'à cela ne tienne, c'est tout ce chapitre que Jean de Schoonhoven a ajouté vers 1410? L'autorité ne faisait plus défaut, alors, au défenseur de Ruysbroeck, et les oppositions avaient eu tout le temps de se multiplier. Non, cette échappatoire ne suffirait pas, car la première partie ne vise pas la critique gersonienne, et pour interpréter la seconde comme une allusion à Gerson, il faut s'inspirer d'une vue *a priori* plutôt que du texte lui-même.

Deux conditions sont nécessaires, en effet, pour que l'on puisse penser à Gerson en lisant ces dernières lignes. Il faut d'abord être persuadé que leur auteur n'est autre que Jean de Schoonhoven, car c'est ainsi qu'un lien s'établit immédiatement avec le chancelier. Il faut ensuite n'être frappé dans ces lignes que par un seul mot : *reprobare*. *Reprobare*, pour quiconque est au courant de l'incident Gerson-Schoonhoven, évoque la critique gersonienne de l'*Ornatus spiritualium nuptiarum*, parce que c'est le terme dont Jean de Schoonhoven s'est servi pour désigner l'intervention de Gerson (2). Mais pour confondre cette évocation avec une démonstration, il faudrait isoler ce mot de tout ce qui l'entoure et le qualifie. Lorsqu'il parle de l'activité de ses adversaires, notre auteur n'écrit pas : *reprobant*, mais *reprobare student*. Rien ne serait plus inexact s'il voulait définir l'attaque gersonienne. Le chancelier ne s'applique pas à condamner, il réprouve de

(1) Cf. M. Dykmans, *Obituaire de Groenendael*, *l. c.*, p. 77, et W. de Vreese, *Jean de Schoonhoven*, dans la *Biographie nationale de Belgique*, t. XXI. 1913, col. 883.

(2) Jean de Schoonhoven, *Epistola responsalis* ; ms. 2384 de la Bibliothèque royale de Bruxelles, fol. 166r° : « Quoniam quidam doctor eximius parisiensis artis theologice quedam dicta fratris iohannis de rusbroec in libro qui intitulatur de ornatu spiritualum nuptiarum minus iuste ut opinor calumpniatur et reprobat »...

la façon la plus claire, la plus catégorique, la plus absolue. Tirerais-je argument d'une construction maladroite? *Student* n'affecterait-il réellement qu'*occultare*? C'est possible. Il est également possible que l'on n'ait pas à tenir compte de la tonalité temporelle de tout ce passage. Toutefois, on ne doit pas négliger de noter que *student* est au présent. L'auteur songe donc à une réprobation actuelle et toujours menaçante, puisqu'il juge opportun de réagir contre elle. Avant d'attribuer ces lignes à Jean de Schoonhoven, ne serait-il pas bon de se demander s'il pouvait éprouver ce sentiment?

Dans le système de M. O'Sheridan, ce passage a été écrit vers 1411. A cette date, que pensait Jean de Schoonhoven de la critique gersonienne? Je n'en sais rien, et je crois pouvoir ajouter : M. O'Sheridan non plus. Nous ne sommes renseignés que sur sa façon d'en parler en 1408 et en 1413. En 1408, dans son *Libellus*, il en parle au présent : *quoniam quidam doctor... reprobat* (1). En 1413, dans son discours au chapitre de Windesheim, il s'exprime au passé :

> Hunc errorem quidam fratri Johanni de ruysbroec asscribere et impingere voluerunt sed minus juste (2).

Mais on voit qu'il s'agit d'accusation, non de condamnation. Il n'est donc pas absolument impossible que, même après avoir défendu Ruysbroeck contre Gerson, Jean de Schoonhoven ait éprouvé le sentiment que la réprobation gersonienne continuait à peser sur l'*Ornatus*. Je concéderai donc à M. O'Sheridan que, dans ce texte, l'emploi du présent ne serait pas contraire à son authenticité schoonhovienne, mais c'est la seule concession qui me paraisse légitime, et elle ne va pas loin. Tout le reste concourt à renverser ce système.

Et d'abord, M. O'Sheridan pense que Schoonhoven aurait ajouté à ce chapitre XVIII une sorte de référence à sa polémique contre Gerson : on est en droit de se demander pourquoi l'apologiste de Ruysbroeck, auteur d'une Vie de Ruysbroeck, aurait choisi la Vie de Jean de Leeuw pour y coudre cette addition hétérogène. Ce geste serait d'autant moins intelligible que nous ignorons tout d'une défense de Jean de Leeuw par Schoonhoven, et qu'il surviendrait précisément au moment où l'adversaire de Gerson aurait fondu en un seul ouvrage la biographie du Bon Cuisinier et celle de leur commun prieur. S'il avait voulu rappeler sa défense de Ruysbroeck contre Gerson, pourquoi ne pas ajouter cette remarque à sa Vie de Ruysbroeck elle-même? Puisqu'elle n'apparaît qu'au cours de la bio-

---

(1) Cf. note précédente.

(2) JEAN DE SCHOONHOVEN, *Sermon capitulaire « Fiet unum ovile et unus pastor »* (Windesheim, 1413) ; ms. 15129 de la Bibliothèque royale de Bruxelles, fol. 220r°.

graphie du Bon Cuisinier, tout permet de parier qu'elle ne vise pas la relation Ruysbroeck-Gerson, donc qu'elle n'est pas l'œuvre de Jean de Schoonhoven.

Prenons d'ailleurs ce texte dans ses détails. Il se fait d'abord remarquer par la majoration qu'il ferait subir à l'événement dont on nous dit qu'il l'évoque. *Scripta*, écrit son auteur : de soi, ce terme vague semble désigner la totalité d'une œuvre littéraire. Or nous savons, et Jean de Schoonhoven n'ignorait pas non plus, que Gerson avait strictement limité sa critique à la troisième partie d'un seul ouvrage. *Patrum nostrorum*, continue le texte, unissant ainsi dans une réprobation commune Jean de Leeuw à Ruysbroeck. Pour le coup, il exagère, et à quoi bon ? Jamais, dans aucun des textes parvenus jusqu'à nous, Gerson ne s'est occupé de Jean de Leeuw. Tout donne à penser qu'il n'avait pas fréquenté ses œuvres. De plus, limitée à Ruysbroeck et à une partie d'un seul de ses livres, sa critique l'a toujours traité comme un personnage isolé, dévot et cultivé, jamais en tant que fondateur d'une communauté, père d'une famille religieuse et responsable de la doctrine de Groenendael. Pourquoi, dans ce soi-disant souvenir, Jean de Schoonhoven aurait-il créé une confusion préjudiciable à Jean de Leeuw, innocent aux yeux du chancelier, et en définitive à Ruysbroeck lui-même ? Admettons, cependant, contre toute vraisemblance, que Jean de Schoonhoven ait pu se laisser entraîner à une sorte de généralisation oratoire : c'est l'extrême pointe du terrain que nous puissions céder à M. O'Sheridan.

J'ai tenu, en effet, à considérer tout d'abord ce texte en fonction de l'exégèse de notre guide, afin d'apprendre de lui comment il avait pu la suggérer. Si nous l'avions abordé sans passer par cet intermédiaire, jamais l'idée n'aurait pu nous venir qu'il constituât une allusion à la critique gersonienne, car il décrit une situation tout à fait différente et, par sa construction même, il implique une pluralité d'objets. Prenons-le sous la forme la plus difficile, c'est-à-dire en le débarrassant de la correction malencontreuse que son éditeur lui a fait subir. Restituons *vident*, avec le manuscrit. Cela fait, de quoi s'agit-il ? Notre auteur explique pourquoi il a écrit les remarques qui précèdent, c'est-à-dire la première partie du chapitre XVIII. Le motif, il le trouve dans l'hostilité d'un certain nombre de personnages, et il rend compte de cette hostilité par trois raisons que ces adversaires mêmes allèguent. Il y a là une complexité bien peu favorable à la simplification qui caractérise l'exégèse de M. O'Sheridan. Voyons tout d'abord comment agissent ces adversaires.

Le biographe se voit en présence d'un groupe assez nombreux, *nonnullos*, et s'il découvre la cause de son unité dans une commune inintelligence des œuvres spirituelles de *nos Pères*, il est assez bien informé pour distinguer deux réactions d'inégale gravité. Ou bien l'on cherche à procurer

leur condamnation, ou bien on s'applique tout au moins à les dissimuler complètement. A qui pense notre auteur? On irait contre son texte en prétendant qu'il ne fait allusion qu'à un seul adversaire. N'y voir que Gerson serait donc certainement le fausser. Mais peut-on même y reconnaître, entre tous les ennemis, le chancelier parisien? Dans la première catégorie, peut-être : lorsqu'il est question de réprobation, Gerson est un candidat possible. Et dans la seconde? Non, assurément. Gerson n'est pas de ceux qui se sont appliqués à *cacher* les œuvres des mystiques vauvertins. Elles ne lui appartenaient pas ; elles n'étaient pas à sa disposition ; la source de leur divulgation ne se trouvait pas à l'Université de Paris. Il ne pouvait *cacher* ; tout ce qu'il pouvait faire, c'était *reprobare, condemnare, prohibere, refellere,* tout ce qu'on voudra, sauf *occultare.* Il pouvait essayer de convaincre les fils spirituels du prieur inspiré, les disciples du Bon Cuisinier, qu'ils agiraient sagement en gardant leurs œuvres dans le secret : il n'était pas maître de les ensevelir lui-même dans l'oubli ni d'empêcher des scribes vauvertins de les multiplier. Lorsque le biographe écrit : *vel saltem penitus occultare,* il ne peut penser, me semble-t-il, qu'au milieu même où sont conservées les œuvres de *nos Pères* et où elles peuvent proliférer en nombreuses copies. S'il en est ainsi, tout donne à penser que, bien loin de se référer à l'incident gersonien, il décrit une crise interne de la famille vauvertine et prend parti dans un conflit qui porte sur l'héritage des deux grands mystiques de Groenendael. Il existe alors, parmi les religieux brabançons, des maîtres spirituels qui ne jugent pas leur influence heureuse. Chose admirable, notre biographe nous dit pourquoi. C'est que ces hommes de sens rassis observent autour d'eux les suites assez fâcheuses de la lecture de ces œuvres trop aisément divulguées. Ce qu'ils voient, ce sont des religieux qui sont capables de comprendre ce qu'ils lisent, mais qui pèchent par présomption ; d'autres qui tombent dans l'erreur ; d'autres qui se glorifient de sentiments dont, en réalité, ils n'éprouvent même pas le degré le plus faible (1). Le remède qu'ils proposent est naturel : qu'on supprime la cause du mal ! Scandale, s'écrie le biographe, et malheur à ceux qui le provoquent ! Ce qu'il faut éviter, ce ne sont pas les œuvres des Pères, mais la conduite perverse de leurs lecteurs indignes.

Il me semble donc légitime de conclure qu'une fois de plus le système de M. O'Sheridan a fait tort à sa clairvoyance. Si c'est Jean de Schoonhoven qui a ajouté ces lignes, ou plutôt ce chapitre entier, il est impossible

(1) C'est le sens qui me paraît le plus probable, mais le texte n'est pas exempt de toute ambiguïté : cette pointe est peut-être dirigée contre les censeurs. Si *gustaverunt* devait être rattaché à *nonnullos,* l'auteur entendrait déceler par là l'une des causes de la critique : inintelligence et jalousie chez ceux qui n'auraient aucune expérience personnelle des grâces mystiques.

de dire que ce ne soit qu'en vue de faire allusion aux critiques de Gerson, ou même principalement à cette fin ; impossible par conséquent de situer chronologiquement cette addition en fonction de cet événement. Ce n'est pas Gerson que l'auteur observe, mais son propre milieu. Son témoignage n'en est que plus intéressant. Mais est-ce bien un témoignage schoonhovien ? Pour nous qui ne sommes tenus par aucun système, il n'y a jusqu'ici aucune raison de le penser. Historiquement, il paraît moins probable que tous ces remous se soient produits dès la première génération post-ruysbroeckienne plutôt que dans la seconde. Littérairement, d'ailleurs, ces lignes portent la marque de fabrique de Pomerius, telle qu'on la découvre dans un chapitre que M. O'Sheridan n'a jamais songé à lui refuser, le chapitre VII de la seconde partie. *Haec ita scripserim propter nonnullos* est construit sur le type : *Haec ideo propter nonnullos magnae reputationis viros inserui*, qui ouvre notre chapitre VII (1). Le groupe d'adversaires qu'il s'agit de confondre porte de part et d'autre la même étiquette : *nonnullos* ; la cause de leur méprise est indiquée par les mêmes termes qui tendent à atténuer leur responsabilité : *minus intelligentes / minus bene intellecta* ; l'objet de la censure est le même, et ceci est tout à fait important en raison du danger de majoration : *scripta.* Jean de Schoonhoven, lui, au fort du combat, avait écrit : *quaedam dicta... in libro qui intitulatur de ornatu spiritualium nuptiarum* (2). On s'étonne que M. O'Sheridan, si sensible aux moindres nuances stylistiques, n'ait pas remarqué ces traits évidents.

On pourrait pousser plus loin la discussion, mais je réserve pour ma seconde partie l'interprétation que j'ai à proposer du chapitre XVIII. Ce que nous avions à savoir, c'est seulement ceci : M. O'Sheridan, avant d'étudier Pomerius comme biographe de Ruysbroeck, a voulu le disqualifier. Pour y parvenir, il a commencé par dénoncer, comme en se jouant et non sans bonhomie apparente, une *petite supercherie littéraire* relative à la biographie de Jean de Leeuw. Mettre ainsi en lumière un des procédés rédactionnels de l'historiographe, c'était se préparer habilement le terrain pour l'essentiel de sa critique. Et en effet, la transition dont se sert M. O'Sheridan pour aborder le problème posé par Pomerius biographe de Ruysbroeck démasque candidement ses batteries :

> Puisque Pomerius a utilisé de cette façon l'une des deux biographies rédigées par Schoonhoven, il est évident qu'il s'est servi de l'autre pour composer la Vie de Ruysbroeck (3).

---

(1) Voir plus loin, p. 581.
(2) Cf. *supra*, p. 516, note 2.
(3) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 112.

Nous étonnerions-nous, après pareille victoire, de retrouver une évidence sheridanienne? Ce serait une grande naïveté. Plus sûr de lui que jamais, M. O'Sheridan va pousser une offensive résolue contre la bonne foi de ce plagiaire. Il n'aura aucune peine à en triompher. Pour nous, notre enquête nous procure bien une évidence, mais qui s'oppose radicalement à celle de M. O'Sheridan. Puisque nous avons acquis la certitude que M. O'Sheridan n'a aucunement démontré ni que Jean de Schoonhoven soit l'auteur de la Vie de Jean de Leeuw, ni que Pomerius ait utilisé une biographie antérieure, il est évident que le problème que nous allons aborder avec lui est en réalité un problème vierge. A la différence de notre guide, nous n'avons encore aucune raison de tenir pour suspecte la sincérité du biographe. Il sera donc naturel que nous soyons dorénavant plus difficiles que lui sur la qualité de ses arguments.

## § 3. Le problème de la sincérité de Pomerius en fonction de son chapitre VII.

### 1. *La découverte du mensonge.*

Que M. O'Sheridan ait traité de façon très originale le problème relatif à la biographie de Ruysbroeck, c'est ce qui ne saurait étonner mon lecteur. Malheureusement, je ne peux le suivre ici pas à pas, car ce serait s'engager dans une discussion sans fin et qui n'est pas indispensable à notre dessein. Selon notre critique, Pomerius, héritant d'une biographie composée par Schoonhoven, en laissa tomber quelques détails (1), mais eut surtout à cœur d'y ajouter ce qui lui manquait, à savoir des miracles. C'était là, nous affirme M. O'Sheridan, répondre au désir du prieur de Windesheim, qui voulait avoir de véritables vies de saints (2). Aucun texte, bien entendu, ne soutient cette assertion toute nouvelle. Dans ces conditions, on a le droit de penser que la critique se transforme ici en roman. M. O'Sheridan énumère les miracles ajoutés par le docile hagiographe (3), s'extasie sur

(1) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 112 : « il y a passé sous silence tout ce que Schoonhoven avait dit du prévôt Renier Van den Daele et du chanoine Gauthier Neve, et ces omissions ne sont vraisemblablement pas les seules ».

(2) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 112 : « le surnaturel, totalement absent de la Vie du Bon Cuisinier, ne jouait aucun rôle non plus dans la première Vie de Ruysbroeck. Et voilà sans doute pourquoi, en l'an de grâce 1431, ces deux biographies parurent insuffisantes au prieur de Windesheim. Elles ne contenaient pas de miracles ; ce n'étaient donc pas de véritables Vies de saints. » *Ib.*, p. 113 : « Pomerius fut donc chargé par le chef de sa congrégation de compléter le travail de Schoonhoven ».

(3) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 113-114.

leur niaiserie (1), montre que les deux témoins allégués par Pomerius ne présentent, quoi qu'il puisse en sembler, aucune garantie, car ils devaient être victimes de leur sénilité (2), explique le silence de l'Obituaire sur la Vie de Ruysbroeck dans la notice de Jean de Schoonhoven en déclarant que Pomerius a détruit l'œuvre de son prédécesseur (3) et passe enfin à la question essentielle :

Pour en revenir à Pomerius, que faut-il penser de la bonne foi de cet hagiographe ? (4)

Nous voici au cœur de notre sujet. Ici, ne quittons pas notre guide d'une semelle. Il est clair que tout ce qui précède, purement conjectural, est fonction des décisions que nous allons recueillir. Mais, comme il convient dans une dialectique de cet ordre, il est non moins certain que toutes ces accusations gratuites avaient pour but de préparer la réponse la plus défavorable qui soit. Donc, suivons M. O'Sheridan :

Que faut-il penser de la bonne foi de cet hagiographe ? Son éditeur l'a vantée en termes enthousiastes : « Personne ne mérite plus de confiance... Il eût été difficile de l'induire en erreur, et pour rien au monde il n'eût voulu tromper autrui » (5).

Nous reconnaissons l'éditeur bollandiste. M. O'Sheridan traduit rigoureusement sa pensée. Il ne respecte pas moins celle des historiens qui en dépendent :

Sans aller aussi loin, le chanoine Auger déclare : « La narration est marquée du sceau de la véracité, au moins subjective, de l'auteur ». L'opinion d'Auger a été adoptée par tous les écrivains qui ont jugé après lui l'œuvre de Pomerius (6).

C'est vrai, encore qu'on puisse s'étonner que la subtilité de M. O'Sheridan ne se soit pas exercée sur ce *status quaestionis*, car nous en avons assez vu pour savoir que nul, même parmi les historiens les plus désireux de faire

---

(1) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 114 : « Tout cela est digne des Vies des saints les plus niaises du moyen âge. »

(2) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 114-115 : « Il est possible que l'affaiblissement de l'esprit et le désordre de la mémoire aient marché de pair, chez ces deux vieillards, avec la décrépitude physique. Schoonhoven et Hoeylaert peuvent donc avoir débité à Pomerius les sornettes en question »...

(3) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 116 : « A mon avis, Pomerius a voulu que la postérité s'imaginât du moins que cette première Vie était déjà perdue quand lui-même avait pris la plume. Et je le soupçonne fort d'avoir détruit dans ce but le manuscrit de Schoonhoven, avant de quitter Vauvert. »

(4) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 116.

(5) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 116.

(6) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 117.

œuvre critique, ne s'accommoderait d'une véracité purement subjective. Tous reçoivent de Pomerius un cadre biographique avec son contenu. L'originalité du P. van Mierlo ne l'affranchit pas de cette loi générale. Auger lui-même avait donné l'exemple : alors, pourquoi avait-il introduit cette distinction? Mais M. O'Sheridan a beaucoup mieux à faire que de situer avec minutie chacune des positions individuelles qui l'ont précédé : c'est à leur ensemble qu'il doit s'opposer. Voici qu'intervient, pour la première fois, la critique, et la rupture est éclatante :

Je regrette de ne pouvoir souscrire à ces appréciations bienveillantes. Cet Henri Uten Bogaerde, ce Pomerius est un menteur et un menteur fieffé. On le verra au chapitre suivant (1).

Le chapitre suivant concerne les origines de Groenendael. Je le tiens systématiquement en dehors de la présente enquête. Il ne s'ensuit pas que je sois privé de toute justification d'un verdict si accablant, car M. O'Sheridan va consacrer toute la fin de son premier chapitre à démontrer que Pomerius s'est appliqué à tromper ses lecteurs, et il choisit d'abord à cette fin le texte même qui nous intéresse de la façon la plus directe, le chapitre VII de la *Vita Rusbrochii*. Pour lui, c'est une évidence, ce chapitre suffit à convaincre Pomerius de mensonge :

Je ne conçois pas d'ailleurs, qu'on ne se soit pas défié de lui plus tôt. La façon dont il raconte l'épilogue de l'incident Gerson aurait dû pourtant dessiller tous les yeux. Car enfin, s'il est un fait connu, c'est bien celui-là (2).

L'*incident Gerson* promu à la dignité de critère infaillible, voilà bien ce qui rend la position sheridanienne capitale à nos yeux. Voilà aussi ce qui lui confère une signification historique remarquable et ce qui nous permet de borner à ce point notre examen de cette critique, avec la certitude qu'une telle expérience, trop limitée pour comporter des conséquences générales, sera trop caractéristique pour que ses conséquences puissent être contenues en ses limites. Pour M. O'Sheridan, il est manifeste que la présentation imposée par le *De origine* à la conclusion du conflit entre Gerson et Jean de Schoonhoven est incompatible avec la réalité des faits. Cette évidence ne peut ressortir que d'une connaissance certaine de cette conclusion et du conflit qu'elle termine. M. O'Sheridan en est parfaitement convaincu, c'est pourquoi toute sa critique repose sur l'assertion fondamentale : *s'il est un fait connu, c'est bien celui-là.* On ne saurait désirer plus claire conscience de ce qu'exige son observation, mais il n'est pas interdit de faire d'ores et déjà remarquer que là réside précisément toute

(1) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 117.
(2) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 117.

la question. Ce fait est-il aussi bien connu que le suppose M. O'Sheridan et que sa dialectique l'exige? Il faut se le demander. M. O'Sheridan, lui, ne doute aucunement, car il ne découvre aucune raison de douter. Il connaît trop bien cette affaire pour avoir l'impression que quelque détail pourrait lui en échapper. Pour éclairer son lecteur sur la valeur décisive d'un critère mis depuis si longtemps à la portée de tous, il lui rappelle aussitôt le fait dont il s'agit :

Tous ceux qui se sont occupés sérieusement de l'histoire de Ruysbroeck ont lu la lettre du chancelier de l'Université de Paris au frère Barthélemy, de l'ordre des chartreux. Ils savent que la doctrine du prieur de Vauvert sur l'union de l'âme avec Dieu, telle qu'elle est exposée au livre trois des Noces spirituelles, est sévèrement critiquée dans cette épître. Ils ont lu également le mémoire justificatif de Schoonhoven en réponse à ces attaques et la réplique de Gerson adressée au même chartreux. Est-il nécessaire de rappeler le contenu de celle-ci?

Sans aucun doute, puisque nous avons vu qu'après tant d'autres, un historien aussi bien informé que le P. van Mierlo pouvait en négliger des données essentielles. En rendant à ce texte sa place centrale, en reconnaissant le rôle décisif qu'il a dû jouer en cette affaire, M. O'Sheridan paraît donc agir en critique avisé et en bon historien. Recueillons cette importante restitution :

Le chancelier reconnaît que les idées de Ruysbroeck étaient orthodoxes : « Cet auteur l'a montré ailleurs. Mais il a eu tort de se servir, dans le livre en question, d'expressions tout à fait défectueuses et contraires à la saine doctrine. Encore n'était-il pas averti. Son apologiste, en s'obstinant à défendre en connaissance de cause les termes impropres, est plus répréhensible. Il appartient à l'Ordinaire et à l'Inquisiteur de voir la suite que cette affaire comporte ». Et Gerson termine en disant : « Si de pareilles locutions devaient s'introduire à l'université de Paris, je les dénoncerais sur le champ à la faculté de théologie, pour qu'elles soient jugées ainsi qu'elles le méritent (1).

Ici, rendons hommage au critique. Animé par sa passion pour la franchise, il pose en effet pour la première fois le problème comme il doit être posé. A peine pourrait-on le chicaner un peu sur sa traduction ou lui reprocher de ne pas avoir cherché à découvrir ce qui pouvait se cacher sous le texte partiellement corrompu de l'édition du Pin. Il définit avec une scrupuleuse exactitude la position de Gerson. Il se prépare à bien accuser le contraste :

Cette réplique foudroyante, Schoonhoven n'a pu évidemment, l'ignorer (2).

---

(1) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 117-118.
(2) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 118.

Par contre, ici, méfions-nous. Une évidence? C'est donc que M. O'Sheridan passe sur une difficulté. Et en effet, nous le verrons, il n'est pas du tout évident que Jean de Schoonhoven ait connu l'*Epistola II ad Bartholomaeum*. Comme l'indique l'intitulé fixé par l'éditeur, *cette réplique foudroyante* ne fut pas adressée à Schoonhoven, mais au chartreux Barthélemy. Sa communication à Schoonhoven fait problème. C'est pourquoi M. O'Sheridan, qui veut conclure immédiatement, l'appelle une évidence. Marquons ce nouveau désaccord fondamental, et revenons à sa démonstration :

Voici ce qu'elle devient sous la plume de Pomerius : « Mais après que le chancelier eut appris la vérité par une lettre du frère Jean de Schoonhoven, disciple du même prieur, il eut désormais, dit-on, une grande vénération pour celui-ci et jugea que rien de ce que le prieur, inspiré par Dieu, a écrit dans ses livres, ne pouvait être suspect (1).

Métamorphose radicale devant laquelle s'insurge la belle loyauté de M. O'Sheridan. Il définit aussitôt la qualité morale des personnages mis en cause et propose le dilemme que dicte la situation :

Eh bien, de deux choses l'une, ou Schoonhoven a menti à Pomerius, ou c'est Pomerius qui ment (2) !

Oui, à moins que... M. O'Sheridan lui-même a senti la nécessité d'une autre hypothèse :

A moins que l'on ne préfère recourir à une troisième hypothèse : Schoonhoven avait perdu la mémoire, par suite de son grand âge, et ne se rappelait plus la terrible riposte du chancelier de Paris. — Et que deviennent alors les récits de l'hagiographe, basés sur les souvenir de l'ancien défenseur de Ruysbroeck (3) ?

Ce troisième terme sauverait la bonne foi de Pomerius, non la qualité de son œuvre. En toute hypothèse, selon M. O'Sheridan, cette qualité est fort compromise, car le deuxième inspirateur du biographe doit être englobé dans le même sursaut d'indignation que Jean de Schoonhoven :

Je n'ai parlé que de Schoonhoven, parce qu'il est le principal intéressé dans l'incident Gerson ; mais tout cela s'applique également à l'autre inspirateur de Pomerius, Jean de Hoeylaert. Comment aurait-on pu cacher à celui-ci pendant les dix années de son priorat à Vauvert (1421-1431), de quelle façon le célèbre chancelier avait répondu au mémoire apologétique (4) ?

C'est en effet la question qu'il faut poser pour que Pomerius soit pris

---

(1) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 118.
(2) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 118.
(3) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 118.
(4) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 118.

entre les mailles du filet sheridanien, mais le critique s'empresse d'y répondre à sa façon, c'est-à-dire en tablant sur une conviction soutenue par une évidence, et non en élaborant la démonstration qu'on serait en droit d'attendre :

> Les deux lettres de Gerson ont dû faire beaucoup de bruit à leur époque dans les milieux ecclésiastiques du Brabant, par suite de l'immense réputation de leur auteur. Pomerius est entré à Vauvert en 1412, trois ans environ après l'envoi de la seconde. Est-il vraisemblable qu'au cours des dix-neuf années suivantes, il n'en ait jamais entendu parler (1) ?

Non, bien sûr, se dit M. O'Sheridan. Mais ce n'est pas tout : il confirme cette évidence par le double fait que Pomerius n'a pas écrit avant la mort de Gerson et que, bien qu'il n'eût alors plus rien à craindre, il semble n'avoir pas la conscience tout à fait tranquille en perpétrant son mauvais coup :

> Et puis, Pomerius savait, en écrivant, que Gerson était mort. Et puis, il a eu soin de se retrancher derrière un *ut dicitur*, comme s'il eût craint tout de même quelque démenti (2).

Ces faits établis, ces observations formulées, un jugement s'impose :

> Et cela met sa bonne foi en assez mauvaise posture (3).

De là, sur les sources de la biographie de Ruysbroeck, une conclusion sévère, mais dont on ne saurait nier qu'elle ait été méthodiquement préparée :

> La biographie du premier prieur de Vauvert qu'il nous a laissée, était déjà très incomplète. Si l'on ne peut plus même s'y fier, que reste-t-il alors de l'histoire de Ruysbroeck ? Peu de choses : quelques détails fournis par les archives du prieuré de Vauvert, l'obituaire en tête. Et voilà tout. Les lettres de Gérard Groot, la polémique entre Schoonhoven et Gerson montrent bien les attaques dont la doctrine de Ruysbroeck a été l'objet, mais ne nous apprennent rien sur lui-même. Il y a encore, il est vrai, quatre textes apocryphes et un autre falsifié (4).

Voilà le point où voulait nous conduire M. O'Sheridan. Le témoignage de Pomerius, pieusement édité par les Bollandistes, utilisé en toute confiance par Auger, de Vreese, Cuylits, les Bénédictins et tant d'autres, est pratiquement éliminé de l'histoire. Or, jusqu'ici, le critique est bien loin d'avoir mis en œuvre toutes ses ressources. Il s'est borné à prendre en considération le chapitre VII. Dès cette opération initiale, quel désastre !

(1) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 118-119.
(2) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 119.
(3) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 119.
(4) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, p. 119.

Que deviendra donc ce témoignage lorsque M. O'Sheridan aura méthodiquement démontré le caractère mensonger de l'œuvre entière? Dès la seconde partie de ce premier article, il dénonce quatre contre-vérités patentes :

1° Et voilà de nouveau la bonne foi de l'hagiographe en fâcheuse posture, comme dans l'affaire Gerson. Dans un instant, d'ailleurs, nous allons le prendre en flagrant délit de mensonge (1).

2° Les veneurs ducaux ne pourraient plus s'y installer avec leur meute, au grand dam des reclus. Pomerius ment (2) !

3° L'encre de cette dernière charte était à peine sèche au moment où l'hagiographe osait écrire que Ruysbroeck et ses compagnons s'étaient fait religieux pour obtenir l'amortissement de leurs biens temporels (3).

4° Pomerius a inséré un autre mensonge encore dans son récit de fondation. Il s'agit de la lettre du prieur de Saint-Victor [....]. Mais cette lettre, Pomerius l'a lue, il le déclare du moins [....]. De nouveau, Pomerius ment (4).

Pomerius est donc un menteur. Nous serons dorénavant dispensés de le croire sur parole, mais nous ne pourrons tenir M. O'Sheridan pour quitte avant qu'il n'ait répondu à la double question que sa démonstration ne peut manquer de soulever et qu'il ne se refuse d'ailleurs pas à poser de lui-même :

Pourquoi ces mensonges d'Henri Uten Bogaerde (5) ?
Quelle est la vérité ? Cette vérité, je vais tenter de la faire connaître (6).

Questions nécessaires. Tentative du plus haut intérêt. Malheureusement, avec la page 147, nous atteignons les dernières lignes de cette étude critique, et notre curiosité est déçue par un *A suivre* qui n'a jamais été réalisé. Jamais, à ma connaissance, M. O'Sheridan n'a tenu sa promesse en rétablissant *méthodiquement* « la vérité » sur les origines de Groenendael contre les « mensonges » de Pomerius. Lorsqu'il a repris la publication de ses travaux relatifs à l'histoire du milieu vauvertin, il s'est successivement appliqué à révéler aux érudits non seulement la présence latente dans la *Vita Rusbrochii* écrite par Pomerius d'une Vie primitive composée par Jean de Schoonhoven, révélation qui n'était plus à faire (7), mais à déli-

(1) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, II, p. 139.
(2) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, II, p. 140.
(3) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, II, p. 141.
(4) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, II, p. 141-144.
(5) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, II, p. 146.
(6) P. O'Sheridan, *Une tentative malheureuse*, II, p. 147.
(7) Puisque tous ceux qui admettent que Jean de Schoonhoven ait composé une Vie de Ruysbroeck distincte de son apologie contre Gerson pensent que Pomerius l'a utilisée. Tel était l'avis de son éditeur bollandiste, cf. *supra*, p. 408 : « *quaeque tota transierit in opus*

miter des zones entièrement occupées par des fragments intégraux de ce document inconnu de tous, et qu'il venait d'identifier (1) ; puis à démontrer que Ruysbroeck est l'auteur de l'*Ornatus spiritualium nuptiarum* sous sa forme latine (2) ; enfin à définir la doctrine de l'école de Vauvert (3). En 1925, il a bien indiqué dans quel sens s'opérerait le rétablissement promis : en décrivant, dans son second chapitre, les *défauts et lacunes de cette Vie primitive* (4), il a voulu montrer que, Ruysbroeck ayant fondé à Groenendael l'ordre des béguins-clercs, les circonstances obligeaient ses biographes au silence, à l'obscurité ou au mensonge, mais on ne saurait confondre une cascade d'hypothèses avec la démonstration annoncée. Distinguant alors l'attitude de Schoonhoven de celle de Pomerius. M. O'Sheridan a écrit :

Schoonhoven devait opter entre trois partis :

1° passer toute l'histoire sous silence ;

2° la raconter en termes volontairement obscurs et imprécis, de façon à donner le change au lecteur, comme a fait, peu après, le vauvertin Sayman de Wyk ;

3° Affirmer sciemment le contraire de la vérité, comme a fait, plus tard, le vauvertin Pomerius.

Le sous-prieur de Vauvert n'était ni un menteur, ni un trompeur. Il a choisi le premier parti, peu courageux, assurément, mais honnête : ne rien dire (5).

Mais pourquoi cette option? Parce que, déclare M. O'Sheridan,

L'idéal béguinal et les théories joachimites avaient des adversaires acharnés et perspicaces : les religieux mendiants, si puissants alors dans l'Église. Ceux du Brabant eurent vite fait de percer les intentions secrètes de Ruysbroeck et de ses compagnons. Les Mendiants n'étaient point parvenus, malgré tous leurs efforts, à extirper ou à réduire à l'impuissance le premier ordre joachimite, qui leur avait fait bien du tort. Ils jurèrent d'écraser le second dans l'œuf (6).

---

*Pomerii historicum* ». Si cet opuscule est passé tout entier dans l'œuvre historique de Pomerius, point n'est besoin de génie critique pour penser qu'on doit avoir quelques chances de l'y retrouver. Une fois de plus, M. O'Sheridan oublie ses prédécesseurs lorsqu'il croit *découvrir* ce rapport.

(1) Telle est l'œuvre propre de M. P. O'Sheridan, *Ce qui reste...*, § V-VI, *Premiers vestiges de la vie ancienne de Ruysbroeck* ; *l. c.* p. 228-233 ; *Autres découvertes* ; p. 233-241.

(2) P. O'Sheridan, *Un ouvrage latin de Ruysbroeck*. Nimègue, 1928, in-8°, 22 p. (extrait des *Studia catholica*, t. V).

(3) P. O'Sheridan, *La doctrine vauvertine sur le communisme ecclésiastique.* Le Puy en Velay, 1929, in-8°, 69 p. (extrait de la *Revue des sciences religieuses*, t. VIII (1928) et IX (1929)).

(4) P. O'Sheridan, *Ce qui reste...* § II ; *l. c.*, p. 56-70.

(5) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, p. 69.

(6) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, p. 65.

Coalition redoutable, assurément, mais combien extraordinaire! Sur quel document notre critique fonde-t-il sa définition?

Aucun texte ne le dit. Mais quand je vois avec quel acharnement les religieux mendiants, antijoachimites déclarés depuis l'aventure des Spirituels et celle des Fraticelles, ont poursuivi les béguins et les béguines joachimites, et plus tard, les Frères et les Sœurs de la Vie Commune, je ne crois pas me tromper en les mettant au premier rang des adversaires de l'institution élaborée par Ruysbroeck (1).

Non content d'être capable de discerner dans un texte ses diverses couches rédactionnelles, jeu d'enfant pour un critique, ou l'état de la conscience morale de son auteur, ce qui est déjà mieux, l'intuitionnisme sheridanien va jusqu'à pouvoir se donner, sans le support d'aucun document, le milieu historique dont il a besoin pour ses décisions de critique littéraire. Que cela facilite les choses, nul n'en disconviendra. Que ce soit le meilleur moyen de rétablir la vérité, c'est ce qui paraît un peu moins certain. C'est pourtant grâce à des certitudes de ce genre que, dès 1914, M. O'Sheridan pouvait instruire le procès de Pomerius avec l'assurance de substituer à ses mensonges la vérité. Ces pages ne sont en effet rien d'autre que le résumé sheridanien authentique de la deuxième partie du mémoire originel :

Et voilà résumée de mon mieux la partie encore inédite de mon étude commencée. On voit comme tout cela s'écarte de la tradition reçue (2).

Sans doute, mais on voit non moins clairement comment cet écart résulte de l'application d'une méthode essentiellement décevante. Il n'a donc pas de quoi nous émouvoir ni préjuger en quoi que ce soit de la sincérité de Pomerius. Jusqu'à ce que M. O'Sheridan se soit décidé à nous donner tous ses arguments, sa thèse, dans sa partie constructive, demeure tout entière en suspens. Il n'en est pas de même de sa partie négative. Sa critique des sources est considérée par lui-même comme achevée et définitivement acquise. De là l'extrême importance de l'article que nous venons d'analyser. C'est sur lui, pour une part, que repose tout l'édifice auquel M. O'Sheridan n'a cessé de travailler, et rien ne sera changé à cette situation de base lorsque le critique se décidera à nous donner satisfaction en nous disant enfin, de façon rigoureuse et complète, *ce qui s'est passé* aux origines de Groenendael.

---

(1) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, p. 65, note 1.
(2) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, p. 68. Cet important résumé occupe les pages 58-68.

## 2. *Le mensonge considéré comme établi.*

En attendant, il nous a montré *ce qui reste de la plus ancienne Vie de Ruysbroeck*. Dans ce mémoire, le chapitre VII de Pomerius continue à imposer, par les mêmes termes significatifs, *olim*, *extitit*, *gloriosus*, une datation postérieure à 1429. M. O'Sheridan renchérit même, à ce propos, sur son article primitif en se laissant aller à des outrances verbales qui ne semblent pas de nature à renforcer sa démonstration :

Quant à traiter Gerson de ci-devant chancelier, d'ex-chancelier, au cours de ses onze années d'exil, nul ne s'y est aventuré. [....]. « Ex-chancelier de Paris ! » cette injure stupide et brutale, devant laquelle les ennemis les plus féroces du grand Français ont reculé, Pomerius la lui aurait jetée à la tête, et cela précisément dans un passage où il parle de lui avec une déférence extrême, et immédiatement après l'avoir traité de *gloriosus doctor sacrae paginae* (1).

Conduit à se demander ce qu'il faut penser de la *véridicité* de Pomerius, le critique n'hésite pas un seul instant à répondre qu'il ne peut y croire, pour la raison qu'il a pu le convaincre de mensonge :

J'en ai l'opinion la plus fâcheuse, ayant surpris cet auteur, à deux reprises, en flagrant délit de mensonge (2).

*A deux reprises*? M. O'Sheridan est devenu indulgent. En 1914, il énumérait cinq flagrants délits : que sont devenus les trois autres ? N'insistons pas. Cette atténuation n'est peut-être qu'un *lapsus calami*. Elle n'est sûrement pas une rétractation. En tout cas, le chapitre VII est certainement l'un des deux cas auxquels pense le critique.

Dans *Un ouvrage latin de Ruysbroeck*, ces données n'ont pas à intervenir directement, mais elles demeurent très fermes, à l'arrière-plan, prêtes à rendre tous les services. Jean de Schoonhoven est toujours l'auteur de la Vie de Jean de Leeuw (3). La biographie de Ruysbroeck par Pomerius est écrite vingt-cinq ans après le mémoire apologétique de Jean de Schoonhoven composé, selon M. O'Sheridan, en 1406-1407 (4), soit en 1431-1432 (5). Pomerius, d'ailleurs, continue à être suspect. S'il a donné tel renseignement, on se soustrait à son autorité en déclarant qu'« il n'est pas vrai » (6) ;

(1) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, p. 72-73.
(2) P. O'Sheridan, *Ce qui reste*, p. 75-76.
(3) P. O'Sheridan, *Un ouvrage latin de Ruysbroeck*, p. 15.
(4) P. O'Sheridan, *Un ouvrage latin de Ruysbroeck*, p. 6.
(5) Cf. *supra*, p. 453-454.
(6) P. O'Sheridan, *Un ouvrage latin de Ruysbroeck*, p. 1.

et l'on ne lui sait aucun gré d'avoir permis à telle légende plus ancienne de *s'épanouir* dans un de ses chapitres (³).

*La doctrine vauvertine* traite de tout autres questions, mais, en décrivant l'*école de Vauvert*, M. O'Sheridan se permet, au sujet de son prieur, une précision biographique qui paraît héritée de Pomerius :

le bienheureux Jean de Ruysbroeck, ex-chapelain de la collégiale de Bruxelles (²).

Sans doute le critique y voit-il l'un des quelques détails, des « peu de choses », que fournissent les archives de Vauvert. En effet, sur ce point, Pomerius est soutenu par le *Cathalogus fratrum clericorum sive choralium* :

Dom. Johannes de Ruysbroeck, presb. et capellanus beneficiatus dicte ecclesie (³).

Il n'y a pas de quoi revenir sur sa condamnation du biographe menteur.

### § 4. Valeur de la critique sheridanienne.

M. O'Sheridan a-t-il démontré que Pomerius, en écrivant le chapitre VII de sa *Vita Rusbrochii*, ait menti ? Après l'avoir suivi comme nous l'avons fait, et avant même d'entreprendre une étude directe de cette question, nous pouvons répondre : non. Certes, il est parti d'une position correcte du problème. Disons mieux : pour la première fois, un historien a pris clairement conscience du problème posé par l'incompatibilité du chapitre VII de Pomerius avec le dossier de l'affaire Gerson-Ruysbroeck. Pour la première fois, on n'a pas hésité à tirer de ce conflit manifeste les conclusions négatives qu'il semble tout naturellement comporter. Mais, s'il y a là une position initialement correcte, le moins qu'on puisse dire est qu'elle est incomplète, et que sa solution est beaucoup trop rapide.

Pour poser le problème, M. O'Sheridan n'a eu qu'à confronter les textes. Pour le résoudre, il n'a eu qu'à laisser parler son indignation. C'est ici que sa méthode se révèle peut-être un peu courte. Aisément convaincu d'avoir affaire avec un hagiographe non seulement intéressé, mais condamné par les circonstances et par son caractère à ne pas dire la vérité sur les origines de Groenendael, le critique a éprouvé une satisfaction de magistrat en prenant ce témoin suspect littéralement la main dans le sac.

---

(1) P. O'Sheridan, *Un ouvrage latin de Ruysbroeck*, p. 5.

(2) P. O'Sheridan, *La doctrine vauvertine sur le communisme ecclésiastique*, p. 1. Cf. H. Pomerius, *De origine*, c. X ; *Anal. Bolland.*, t. IV, p. 273 ; c. XIII, p. 275-276.

(3) Cf. M. Dykmans, *Obituaire de Groenendael*, p. 6, et *Analecta bollandiana*, t. IV, p. 262.

Ce fait constaté comme une évidence, il a donné libre cours à son imagination pour le relier à une thèse d'ensemble sur la fondation de Vauvert, et à son talent d'avocat mis au service de la vérité pour accabler Pomerius par une démonstration écrasante de sa culpabilité.

Dans une telle atmosphère, nous ne sommes plus tout à fait en critique historique, mais au prétoire. Un souci d'ordre moral domine le débat, et les réactions qui dictent les réponses essentielles ont la rapidité de répliques oratoires, mais paraissent dépourvues de la sérénité, de la maturité requises par des solutions d'ordre scientifique. De parti pris, ou faute de s'être donné le temps de réfléchir, le brillant critique a écarté toute hypothèse permettant de sauver, avec la bonne foi de Pomerius, la qualité des témoignages qui sont à la base de son œuvre, et la valeur de cette œuvre elle-même. Nos réactions, tout au long de son réquisitoire, ont souligné les faiblesses de sa dialectique. Nous avons différé la plus importante.

Pour que le verdict sheridanien fût, au moins jusqu'à un certain point, légitime, il faudrait de toute nécessité qu'aucun moyen terme ne fût concevable entre les branches du dilemme qui lui sert à convaincre Pomerius de mauvaise foi : *de deux choses l'une ; ou Schoonhoven a menti à Pomerius, ou c'est Pomerius qui ment.* Entraîné par un vertige de sévérité, ce paladin de la franchise n'est satisfait que lorsqu'il a mis Pomerius dans l'impossibilité de dire un seul mot pour sa défense. Ici, que ne lui a-t-il donné le temps de s'expliquer ! Peut-être lui aurait-il suggéré une autre hypothèse qu'on ne peut écarter sans examen.

Et si Jean de Schoonhoven n'avait pas connu l'*Epistola II ad Bartholomaeum* ? Conjecture invraisemblable ? Ce n'est pas sûr. Il est d'abord évident que cette lettre n'a pas eu Jean de Schoonhoven pour destinataire. Gerson l'a écrite au chartreux Barthélemy Clantier (1), responsable du développement de la querelle. Le chartreux l'a-t-il communiquée à Groenendael ? L'argumentation de M. O'Sheridan l'exige, mais en vérité nous n'en savons rien. Ce que les documents nous permettent d'observer, c'est ceci : dans le manuscrit 2384 de la Bibliothèque royale de Bruxelles, recueil provenant de la chartreuse d'Hérinnes, dont Barthélemy était profès, et qui constitue le premier dossier des documents relatifs à cette controverse, on trouve l'*Epistola I ad Bartholomaeum* et le mémoire de Jean de Schoonhoven, mais non l'*Epistola II*. On sait d'autre part que Barthélemy quitta Hérinnes pour se fixer en France (2). Ce déplacement aurait-il eu lieu avant la riposte de Gerson ? Non, très probablement, car Barthélemy était en-

(1) Sur ce nom, cf. E. Lamalle, S. J., éditeur de *Arnold Beeltsens et Jean Ammonius. Chronique de la Chartreuse de la Chapelle à Hérinnes-lez-Enghien* (Bibliothèque de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, fasc. 8), Louvain, 1932, in-8, XLV-254 p., p. 38-39.

(2) Cf. E. Lamalle, *op. cit.*, p. 39.

core à Hérinnes en 1410 (1), et l'*Epistola II* date sans doute du deuxième semestre de 1408 (2). Mais on comprendrait assez bien qu'après avoir imprudemment compromis Groenendael dans une discussion inégale, le chartreux se fût abstenu de faire part à Schoonhoven des menaces gersoniennes. Qui nous dira ce qui s'est passé? Jusqu'ici, je n'ai trouvé le texte de cette *Epistola II* que dans deux manuscrits, l'un de Saint-Victor de Paris, l'autre de Saint-Matthias de Trèves : rien à Hérinnes, rien à Groenendael. Nous sommes loin de l'immense retentissement imaginé par M. O'Sheridan pour les besoins de sa cause.

D'autre part, nous savons que, dès 1413, Jean de Schoonhoven se sentait assez rassuré pour pouvoir, dans une circonstance aussi solennelle qu'une réunion du chapitre de Windesheim, donner tous apaisements sur la parfaite orthodoxie de Ruysbroeck. Or, comme je le montrerai ailleurs, il se sert à cette fin de la *Theologia mystica* de Gerson. C'est donc que l'on connaissait à Groenendael le chancelier parisien par cette œuvre capitale, publiée sous sa forme complète en 1407-1408 (3), mais rien n'oblige à penser qu'on l'y connût par son *Epistola II ad Bartholomaeum.*

Allons plus loin. L'*Epistola I ad Bartholomaeum* elle-même a-t-elle jamais été envoyée intégralement à Groenendael? C'est assez probable, mais je n'oserais l'affirmer. J'aurai l'occasion de montrer ailleurs qu'il n'y a pas de preuve que Jean de Schoonhoven l'ait lue tout entière. Barthélemy aurait fort bien pu ne lui communiquer que ce qui visait directement l'*Ornatus spiritualium nuptiarum* et son auteur. Le problème, on le voit, est beaucoup plus complexe et délicat que ne paraît le croire l'impitoyable critique de Pomerius. En somme, M. O'Sheridan juge le biographe de Ruysbroeck comme s'il avait eu entre les mains le tome I des *Opera omnia* de Gerson! Avant 1483, c'était chose impossible. Pomerius a-t-il jamais pu lire une seule ligne de la critique gersonienne? Voilà ce qu'il faudrait savoir avant de pousser des cris d'indignation.

Il est d'ailleurs une seconde question préalable qu'on ne peut éluder sans imprudence, et peut-être sans injustice : Pomerius n'aurait-il pas appris des choses tout à fait certaines, mais que le dossier traditionnel de l'affaire Gerson-Ruysbroeck nous laisserait ignorer? La belle assurance de M. O'Sheridan paraît être le fruit d'une audacieuse simplification du

---

(1) Cf. E. LAMALLE, *op. cit.*, p. 38, note 7 : « Anno 1382 videtur procurator, quod officium iterum agebat anno 1410. »

(2) Mon *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson* exposera les raisons qui me font choisir cette date.

(3) Et non en 1419 comme l'a cru l'éditeur Ellies Du Pin, et comme on l'a trop souvent répété après lui. Cette date sera établie dans le même *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson.*

problème. Dans les limites qu'elle s'est arbitrairement assignées, sa dialectique nous a paru déconcertante et illégitime. Ses limites mêmes concourent à l'empêcher d'atteindre sa fin.

La critique des sources de l'histoire de Groenendael par M. O'Sheridan constitue donc un cas très remarquable des situations factices créées par la critique moderne au confluent de deux tendances également funestes à l'appréhension de la réalité historique : d'une part, un idéalisme qui, partant d'une définition *a priori* des faits et de leurs relations, vérifie la teneur des documents par référence à cette définition et rejette comme erroné ou tendancieux tout ce qui ne s'accorde pas avec elle ; d'autre part, un juridisme statique et agressif contre les témoins anciens, qui consiste à considérer comme clos des dossiers documentaires constitués par des érudits dont on ne discute plus les mérites, et à disqualifier les témoins primitifs dans la mesure où leur témoignage ne coïncide pas sur tous les points avec le contenu d'un dossier que l'on se refuse à mettre en question. Au terme de cette analyse, il est donc clair que la critique sheridanienne, souffrant de deux vices si graves, a manqué son but, tout au moins en ce qui concerne le chapitre VII de la *Vita Rusbrochii*. Après comme avant 1914, la question de la bonne foi de Pomerius, telle que ce chapitre oblige à la poser, reste à résoudre.

Mais M. O'Sheridan garde le mérite d'avoir vu qu'il y a là un problème et de l'avoir, en partie, correctement posé. Entre le chapitre VII de la *Vita Rusbrochii* et les lettres de Gerson, il existe une évidente incompabilité. L'imperfection de la méthode appliquée par le critique belge nous empêche d'adhérer à ses conclusions radicales, mais il importe de déclarer que ces conclusions s'imposeront si les échappatoires que nous venons de suggérer, ou toutes autres qu'on pourra tenter, s'avèrent gratuites et inefficaces. S'ils ne peuvent en aucune façon être considérés comme un point d'arrivée, les résultats obtenus par M. O'Sheridan constituent donc l'un des points de départ nécessaires pour toute réflexion sur la valeur historique de Pomerius. Voyons, avant de nous appliquer à notre tour à cette tâche, quelle a été l'influence de la critique sheridanienne sur l'histoire.

## CHAPITRE III

### Conséquences de la critique sheridanienne de Pomerius.

Malgré sa violence, l'intervention de M. O'Sheridan n'a pas réussi à troubler toutes les quiétudes ; malgré sa fermeté, elle n'a pu conquérir tous les suffrages. Bien que je n'aie aucune prédilection systématique pour les classifications tripartites, je me vois encore obligé par les faits à répar-

tir en trois groupes les historiens qui ont traité de biographie ruysbroeckienne après M. O'Sheridan. Je rangerai dans le premier les auteurs qui, bien différents d'autre part, se ressemblent en ceci que la critique sheridanienne est restée pour eux lettre morte ; dans le second, les disciples ; dans le troisième, les adversaires.

### I. Ceux qui ignorent.

Beaucoup, même parmi les historiens qui auraient eu les meilleurs raisons de réagir, paraissent ignorer la critique sheridanienne. Fait remarquable et qui donne également à réfléchir sur le maniement de l'argument du silence et sur certaines opérations de chronologie relative. Supposons ces textes reculés dans un passé lointain et dépourvus de tout indice chronologique : quel critique, constatant qu'ils ignorent complètement M. O'Sheridan alors que, bien souvent, leurs données ne pourraient subsister qu'après réfutation de son article, hésiterait à les placer avant 1914 ? Et pourtant !....

Écartons d'abord ceux dont il est pratiquement impossible de savoir s'ils écrivent ou non sous l'influence de cette critique négative. On constate bien qu'ils traitent de Ruysbroeck sans fournir aucune précision biographique, mais rien ne permet de décider si cette extrême discrétion prouve que l'argumentation de M. O'Sheridan les a convaincus, ou si elle résulte simplement de l'ignorance, ou, plus courtoisement, si elle n'est pas requise par leur plan. Ainsi :

Joseph Bernhart, *Die Philosophische mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance.* Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Abh. III. Die christliche Philosophie. Bd. 14. Verlag Ernst Reinhardt in München. 1922, in-8, 291 p., qui traite de Ruysbroeck, p. 206-207.

Émile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, t. I, Paris, Alcan, 1928, in-8°, 788 p., où Ruysbroeck paraît, p. 736, sans être historiquement défini autrement que par ses dates extrêmes et son priorat de « Grünthal », et sans que la bibliographie qui lui est consacrée, p. 738, cite d'autres ouvrages que ceux de Maeterlinck, Hello et Wautier d'Aygalliers.

F. Ueberweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, Berlin, 1928, in-8°, xviii-826 p., qui présente Ruysbroeck, p. 633, en réduisant les données biographiques aux dates de la naissance et de la mort, et qui contient, p. 790-791, une bibliographie de vingt-et-un numéros, où se trouvent cités les premiers articles de J. van Mierlo sur *Het leven van J. v. R. door Pomerius en Surius* (mais non la série capitale qui les suivit immédiatement, sur la vie et les œuvres), et P. O'Sheridan, *Ce qui reste...*, mais pas l'article fondamental de 1914.

F. VERNET, *La spiritualité médiévale.* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses). Paris, 1929, pet. in-8, 216 p.; p. 56 : un seul trait biographique, la date de la mort ; etc.

Beaucoup plus intéressants sont ceux qui suivent et prolongent Auger, l'éditeur bollandiste, et donc Pomerius, comme si rien ne s'était passé depuis. Tel n'est pas tout à fait le cas de M. A. RENAUDET, dans son ouvrage fondamental *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie* (1494-1517), Paris, 1916, in-8°, XLVIII-739 p. Son abondante bibliographie de 493 numéros ignorant non seulement Jordaens, Pomerius et Harphius, mais encore Auger et les *Analecta Bollandiana* eux-mêmes, ne citant d'ailleurs sur Ruysbroeck, p. XXXII, que des ouvrages fort anciens, comme Engelhardt (1838), G. C. Schmidt (1859), l'article relatif aux Pays-Bas, nos 475-482, ne contenant rien de postérieur à 1890 ni de spécifique sur Ruysbroeck, il n'est pas étonnant que les allusions, assez nombreuses, à Ruysbroeck demeurent vagues et que l'esquisse biographique de la p. 68 se réduise à quelques lignes floues qui dispensent leur auteur de prendre un parti critique :

Depuis vingt-trois ans déjà, il avait déposé son vicariat de sainte Gudule et vivait retiré dans cette solitude de la forêt de Soignes, qu'il peuplait de ses visions.

En ajoutant :

En 1377, il [*sc.* Gérard Groote] se rendait chez les chanoines réguliers de Groenendael, à deux lieues de Bruxelles, pour y visiter Jean Ruysbroeck, dont on célébrait, dans les villes des Pays-Bas, la vie admirable,

M. Renaudet achève de nous persuader qu'il conserverait volontiers au moins les grandes lignes traditionnelles, sans accepter les bouleversements que venait d'y apporter la critique sheridanienne. D'autant que le même historien est revenu sur Ruysbroeck dans son importante contribution au tome VII de *Peuples et civilisations* : *La fin du moyen âge, I. La désagrégation du monde médiéval* (1285-1453). Paris, 1931, in-8°, 569 p. D'après l'avertissement donné par l'éditeur au verso du faux-titre, « tout ce qui concerne l'histoire religieuse, intellectuelle et artistique est de M. Renaudet. » Or, au chapitre X, *Science et réalisme, mystique et humanisme en Occident* ; § 7. *La réaction de la pensée mystique*, on retrouve les grandes lignes chronologiques selon la tradition issue de Pomerius (1), tandis que le chapitre IV, *La préparation de l'offensive contre l'Eglise romaine*, ajoute un détail caractéristique provenant de la même source, sans que le naïf lecteur puisse se douter qu'il s'agit d'un point d'histoire qui a soulevé plus de controverses encore que notre chapitre VII :

(1) A. RENAUDET, *l. c.*, p. 274.

J. de Ruysbroeck réfute Hardewijck (!) Bloemaart [1].

C'est que, s'il a réjeuni sa bibliographie ruysbroeckienne, M. Renaudet s'en tient à deux auteurs dont nous allons définir la singulière position critique, M. Wautier d'Aygalliers et Mlle Melline d'Asbeck, et continue d'ignorer les travaux d'O'Sheridan, les *Analecta Bollandiana*, Pomerius et, il faut l'avouer, la question même [2].

S'il n'ignore pas moins P. O'Sheridan, M. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II. *Le Moyen Age*, Paris, 1928 7e mille, in-12, xi-542 p., connaît du moins les *Analecta Bollandiana* [3] et l'*Etude sur les mystiques des Pays-Bas* [4]. Cette érudition lui permet de résumer la Vie de Ruysbroeck selon Pomerius [5]. Mais, bien qu'il ait une opinion sur la critique gersonienne de Ruysbroeck [6], rien ne donne à penser qu'il ait perçu l'incompossibilité des textes de Gerson et du chapitre VII de Pomerius.

Non moins érudit, M. Pierre Groult nous offre un cas beaucoup plus singulier. Son étude sur *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle* (Université de Louvain, Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie, 2e série, 9e fasc.), Louvain, 1927, in-8o, xi-288 p., se réfère très souvent, ainsi qu'il convient, à Ruysbroeck. Sans doute, le problème qu'il s'agit de résoudre ne comporte que des confrontations de textes, et l'auteur a pris soin de définir sa position à l'égard de la biographie des auteurs cités :

> Mais il importe moins ici d'exposer des détails que des idées et des tendances générales. [En note : « Pour la même raison, dans les pages qui suivront, je laisserai dans l'ombre tout ce qui a trait à la biographie des écrivains, et je ne citerai de leurs œuvres que celles qui présentent un intérêt particulier » [7] ;

mais comment se dissimuler la fragilité de l'histoire littéraire de Ruysbroeck si M. O'Sheridan a raison de traiter Pomerius de menteur ? C'est à Pomerius que l'on doit le catalogue chronologique des œuvres de Ruysbroeck

---

(1) A. Renaudet, *l. c.*, p. 106.

(2) A. Renaudet, *l. c.*, *Bibliographie* du § 7, p. 269, note 1 : « Sur Ruysbroeck, voir A. Wautier d'Aygalliers [. . . ] avec une abondante bibliographie ; Melline d'Asbeck . [. . . ] » ; sans aucune indication sur les difficultés biographiques.

(3) P. Pourrat, *l. c.*, p. 339, note 1.

(4) Il est vrai qu'il ne cite pas cet ouvrage à propos de Ruysbroeck, mais seulement au chapitre suivant : *La mystique pratique à la fin du XIVe et au XVe siècle dans les Pays-Bas*, p. 379, note 1.

(5) Cf. P. Pourrat, *l. c.*, p. 536 : « Ruysbroeck (Jan van). — Vie et écrits, 339-342 », et p. 339-341, les principales articulations biographiques ainsi que l'histoire littéraire de Ruysbroeck, d'après Pomerius.

(6) P. Pourrat, *l. c.*, p. 342, note 2 ; p. 375, note 2 et p. 376, note 1.

(7) P. Groult, *op. cit.*, p. 24 et note 2.

et, pour chacune d'elles, son *incipit* flamand (1), d'où l'on conclut que, non seulement pour l'*Ornatus spiritualium nuptiarum* et quelques ouvrages, selon l'affirmation de Jean de Schoonhoven (2), mais pour son œuvre entière, Ruysbroeck écrivit originalement en sa langue maternelle (3). Or, M. Groult, qui ne cache pas ses sources et avoue n'avoir pas travaillé sur les textes originaux, déclare qu'il ne connaît point de synthèse relative à l'histoire de la mystique aux Pays-Bas. Après avoir cité Auger, *Etudes* (!)..., W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*; Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II, les monographies « multipliées » et les revues d'ascétique et de mystique, *La vie spirituelle*, il ajoute :

C'est en me basant sur ces divers travaux que j'ai écrit les pages qui concernent la mystique des Pays-Bas. Car, traitant une matière aussi vaste, on pense bien que je n'ai pas eu la prétention de faire œuvre toute originale. Au reste, je ne connais point de travail synthétique auquel j'aurais pu me contenter de renvoyer le lecteur (4).

Je n'ai pas à examiner ce que la fusion ainsi opérée a pu ajouter aux éléments qu'elle soude, ni si M. Groult a réussi, mieux qu'Auger, la synthèse qu'il a vainement cherchée ailleurs, mais à demander s'il n'eût pas été opportun de s'enquérir tout d'abord du degré de résistance qu'offraient les bases sur lesquelles on allait construire. Ne parlons que de biographie. M. P. Groult paraît ignorer complètement les travaux de M. O'Sheridan. Que cette ignorance soit réelle ou affectée, elle est désastreuse. Le seul fait de se référer à *Une tentative malheureuse* ou à *Ce qui reste* aurait permis à cet historien trop modeste une réelle originalité ou, tout au moins, une cohérence parfaite, car il aurait pu, ou bien dépasser ses sources en posant correctement le problème impliqué par la *Vita Rusbrochii*, ou bien, négligeant prudemment cette épineuse question, « laisser dans l'ombre » la biographie ruysbroeckienne. Mal embarqué, il n'a fait ni l'un ni l'autre. Illogique, il a mis au jour sa petite Vie de Ruysbroeck. Que dis-je ? il a déclaré cette vie universellement connue et son résumé facile :

---

(1) H. Pomerius, *Vita Rusbrochii*, c. XVI; dans *Analecta Bollandiana*, t. IV (1885), p. 294-295.

(2) Jean de Schoonhoven, *Epistola responsalis*; ms. 2384 de la Bibliothèque royale de Bruxelles, fol. 170r° : « Qui doctrinam suam non latino sermone sed theutonico conscripsit. » Cette affirmation ne porte directement que sur le *De ornatu spiritualium nuptiarum*, qui est seul en cause. Un peu plus loin, fol. 170v°, Jean de Schoonhoven étend à *quelques* livres l'œuvre du *traducteur* : « Quidam frater [. . . ] quosdam librorum suorum latino sermone transferre [. . . ] curauit. » Ce ne serait pas suffisant pour affirmer qu'aucun ouvrage de Ruysbroeck ne fut écrit originellement en latin.

(3) M. P. Groult, *l. c.*, p. 30, n'en doute pas : « Il écrit pour le peuple et, pour cela, lui aussi se sert de son dialecte maternel, et il le fait en grand écrivain et en vrai poète. »

(4) P. Groult, *l. c.*, p. 16, note 1.

Je m'arrêterai d'autant moins à la biographie de Jean van Ruysbroeck qu'on trouve aisément des notices sur ce sujet, et que sa vie, en outre, est bien facile à résumer. Né à Ruysbroeck ... (1)

Il la résume, en effet, d'après Pomerius (2). Et, non content de prolonger une tradition dont il serait d'abord nécessaire de mesurer le degré de crédibilité, il trouve le moyen de renchérir sur une majoration de Surius en accentuant le caractère légendaire de son récit :

La forêt de Groenendaal, dont les grands hêtres abritaient un modeste ermitage et *s'enveloppaient de lumière quand Ruysbroeck, assis à leurs pieds, écrivait sous la dictée de l'Esprit-Saint*, fut, elle aussi, le centre d'un vaste mouvement mystique (3).

Je souligne cette évocation d'un miracle célèbre. L'auteur cite ses sources, Pomerius et Surius, mais, bien éloigné d'éprouver la moindre inquiétude sur leur objectivité, il les juge insuffisantes, puisqu'il les corrige par intensification de leur témoignage. Il se trouve que ce point précis a déjà été choisi par le P. van Mierlo comme spécimen du caractère légendaire imprimé par Surius à la biographie de Pomerius, qu'il reproduisait en l'*améliorant* :

Slechts één voorbeeld. POMERIUS : Quomodo semel a quodam fratre visus est sub quadam arbore sedere cum radio ignis mirabiliter circumvestitus. SURIUS : Ut quadam vice, sub arbore ipso sedente, arbor ardere visa est. Dit mag tevens dienen als specimen van het legendarisch karakter door SURIUS aan zijn biographie gegeven (4).

Il est aisé de voir ce que le P. van Mierlo reproche à Surius. Tandis que, selon Pomerius, c'est Ruysbroeck, et non l'arbre, qui est revêtu d'un rayon de feu, et qu'un seul frère est favorisé de cette vision, pour Surius la vision d'un arbre enflammé est accordée, de façon vague, sans doute à une pluralité de témoins. Que cette critique soit pertinente, c'est une autre question, car manifeste dans les titres respectifs du même chapitre, cette opposition disparaît dans le texte même :

---

(1) P. GROULT, *l. c.*, p. 29-31.

(2) Expressément cité, P. GROULT, *l. c.*, p. 29, note 5, d'après les *Analecta*. De cette source, l'historien rapproche Surius, sans définir leur rapport : « Cf. *Vita et Gesta* de Ruysbroeck, en tête de l'édition de Surius. » Ce n'est pas seulement M. P. O'Sheridan, c'est le P. J. Van Mierlo qui a écrit en vain.

(3) P. GROULT, *l. c.*, p. 29 et note 5.

(4) J. VAN MIERLO Jr. S. J., *Het leven van Jan van Ruysbroeck door Pomerius en Surius*, *l. c.* (cf. *supra*, p. 431), p. 125, note 1. On corrigera la référence trop peu précise et en partie inexacte de P. Groult en observant qu'il s'agit de POMERIUS, *Vita Rusbrochii*, c. XV, *l. c.*, p. 294.

| POMERIUS | SURIUS |
| --- | --- |
| casu ergo frater quidam, satis sibi familiaris, cum eum diligentissime quaereret, prospiciens a longe, quamdam arborem contuitus est quasi ignis radio desursum undique circumamictam (1). | Quidam autem frater multum ei familiaris, cum studiosius perquireret vidit procul arborem quandam velut igni undique cinctam atque vallatam. |

La majoration propre à Surius disparaît. Il était réservé à un docteur en philosophie et lettres, membre des conférences d'histoire et de philologie de l'Université de Louvain, de lui redonner toute sa force, et même de l'aggraver, en l'an de grâce 1927. Pour M. Groult, cet éclat merveilleux est un phénomène habituel (*semel*, avait dit Pomerius ; *quadam vice*, répétait Surius) ; ce n'est plus une vision subjective, mais un fait réel. Il y a de quoi désespérer de l'histoire.

Pourtant, sur Ruysbroeck, M. Groult a corsé sa bibliographie. Il s'inspire de la traduction des Bénédictins, de l'article de W. de Vreese paru en 1909 dans la *Biographie nationale de Belgique*, de l'étude doctrinale de Mgr Waffelaert, *Eening der minende zeel met God*, Bruges, 1916, et du *Ruysbroeck l'Admirable* de M. Wautier d'Aygalliers dont il loue la valeur historique (2). C'est nous prévenir implicitement qu'il n'est pas le seul responsable de l'omission qui vient de nous surprendre chez lui. Et en effet, dans ce groupe que l'on peut qualifier d'anormal, trois rencontres surprenantes vont nous être ménagées. Il serait difficile d'exagérer leur importance.

Il n'est sans doute pas d'ouvrage qui ait autant contribué à faire connaître Ruysbroeck dans les pays de langue française que la *traduction de ses oeuvres complètes* par les Bénédictins d'Oosterhout (3). Il en est peu qui, en raison de l'autorité des traducteurs, aient plus efficacement prolongé, telle quelle, l'attitude des Bollandistes et d'Auger à l'égard de Pomerius. Dans l'*Introduction générale aux oeuvres de Ruysbroeck* placée en tête du tome I et datée de juin 1915, les traducteurs définissent leur position sur ce point : rien de plus clair, rien de plus pacifique.

---

(1) H. POMERIUS, *l. c.*, p. 294, l. 22-25.

(2) P. GROULT, *l. c.*, p. 29, note 6, qui s'achève ainsi : « Wautier d'Aygalliers, à qui l'on devait déjà une *Vie de Ruysbroeck*, a fait récemment paraître un *Ruysbroeck l'Admirable*, Paris, Perrin, 1924. Excellent pour la partie bibliographique et historique, ce livre a peu de valeur au point de vue de la doctrine ». Jugement qui gagnerait, on va le voir, à être nuancé et équilibré. La date de 1924 est fausse, car la première édition de cet ouvrage est de 1923 ; la 2e, de 1925.

(3) *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable.* Traduction du flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques ; six volumes in-12, chez Vromant et Co, Bruxelles-Paris, 1915-1938. La traduction est faite sur le texte de l'édition J. B. DAVID, six volumes de la *Maetschappij der Vlaemsche Bibliophilen. Werken van Ruysbroec*, Gent, Annoot-Braeckman, 1858-1868 : cf. *Œuvres*, t. I, 3e (1922), p. 34-35.

La vie de Jan van Ruysbroeck nous est connue par l'écrit d'un contemporain, Henri Pomerius [Bogaerts], qui fut bien placé pour obtenir des renseignements sûrs. [....] Devenu prieur, c'est au cours de sa prélature qu'il vit mourir deux disciples immédiats du saint homme : Jean de Hoelaere [....] et Jean de Scoonhoven [....]. Dès avant 1420, il avait écrit son ouvrage : *De origine* [....]. Moins de quarante ans après la mort du saint prieur de Groenendael, les grandes lignes de sa vie avaient été ainsi fixées par un homme bien au courant des faits et que ses qualités morales et intellectuelles rendaient très apte à cette tâche. Ce que nous savons, en effet, de Pomerius, tant par la chronique d'Impens, que par le nécrologe de Groenendael, nous permet de le juger comme un écrivain grave et sincère, désireux d'édifier, mais surtout de dire le vrai. Il a soin de citer ses témoins, qu'il appelle des « personnages dignes de foi » et il fait une mention spéciale des deux religieux que nous avons cités plus haut (5).

De là, la possibilité d'un « aperçu biographique » de quatre pages où Pomerius est suivi de près (2), de données bibliographiques dépendant de Pomerius (3), et d'anecdotes édifiantes reposant sur la *Vita Rusbrochii* des *Analecta* (4).

Professée en 1915, cette pleine confiance n'était en rien diminuée en 1919, puisque ces termes se lisent dans la « troisième édition revue et corrigée », dont la « Note » initiale est datée de 1919 et prévient le lecteur qu'on « s'est efforcé de la rendre définitive » (5). Pourtant, les traducteurs ont considéré avec attention le conflit Gerson-Ruysbroeck (6), ils ont lu de près le *Libellus* de Jean de Schoonhoven et la réplique du chancelier. Rien ne permet de savoir si le chapitre VII de Pomerius les a quelque temps troublés, ni s'ils ont eu connaissance de la critique sheridanienne, ni s'ils ont trouvé quelques bonnes raisons à lui opposer. Mieux : ils ont

---

(1) *Œuvres, op. cit.*, t. I, 3e, p. 5-6. L'*Introduction* poursuit en citant, sur l'existence d'une Vie écrite par Jean de Schoonhoven, les deux opinions contradictoires des Bollandistes et de J. van Mierlo, sans prendre parti. A ce sujet, il n'est pas tout à fait exact que le P. van Mierlo ait soutenu « dans sept articles de *Dietsche Warande et Belfort*, Anvers 1910 », « que Pomerius n'a point connu de source écrite » (*l. c.*, p. 7, note 1). C'est donner à cette thèse une importance matérielle qu'elle n'a pas. Nous avons vu que le P. Van Mierlo a réglé la question en quelques pages dès son premier article (cf. *supra*, p. 432). Les autres ont un objet bien différent. D'autre part, c'est à juste titre que, p. 7-8, l'*Introduction* réduit Surius à Pomérius.

(2) *Œuvres, l. c.*, p. 8-12.

(3) *Œuvres, l. c.*, p. 13.

(4) Cf. l'*Introduction* au tome III (1920), p. 30-31 : « Un jour, écrit son biographe, vers les derniers temps de sa vie [. . . ]. Cet aveu arraché au dévot ermite de Groenendael, et que nous a conservé Pomerius »... Il s'agit du ch. XXVIII, dont la traduction est empruntée, je ne sais pourquoi, à l'ouvrage cité plus haut de P. Cuylits, *Le livre des XII Béguines*, où le chapitre est numéroté XXVI.

(5) *Œuvres*, t. I, p. 37

(6) *Œuvres, l. c.*, p. 26-30, dans l'étude sur *L'orthodoxie de Ruysbroeck*.

donné, en 1938, la traduction de la Vie de Ruysbroeck par Pomerius ; ils ont donc traduit, mot à mot, le chapitre VII (1). Aucune réaction n'est perceptible. C'est le triomphe de l'esprit conservateur. Comme si personne n'avait jamais formulé contre la véracité de Pomerius les accusations les plus graves, les plus précises et, en apparence au moins et sur certains points, les mieux fondées, on continue à redire ce que le vieux biographe a dit. Et on le répète avec une conviction si communicative qu'on entraîne à sa suite des spécialistes avertis (2). Je viens de citer, en Belgique, M. P. Groult ; voici, pour l'Allemagne, le Dr Gabriele Dolezich, *Die Mystik Jan van Ruysbroecks des Wunderbaren.* (Breslauer studien zur historischen Theologie. Bd. IV) Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt (Schles.), 1926, in-8°, xvii-171 p.

Présenter M. Dolezich comme un plagiaire serait une grave injustice. Son effort de reconstruction systématique de la doctrine ruysbroeckienne témoigne d'une connaissance directe des textes et d'une réelle pénétration. Mais pour toutes les questions préalables ou complémentaires, à commencer par la bibliographie, il se complaît dans la dépendance de maîtres d'ailleurs bien choisis. Sur 141 nos, sa bibliographie avoue en devoir 89 à l'article consacré par W. de Vreese à Ruysbroeck (3). Lorsqu'il étudie les sources de la Vie de Ruysbroeck (4). M. Dolezich consulte les traducteurs bénédictins. Il les cite expressément, mais sur un point de détail (5). En réalité, il traduit littéralement ou condense toute la partie de l'Introduction que je viens d'étudier. On retrouve donc sous sa plume les thèses bénédictines essentielles :

---

(1) *Œuvres*, t. VI (1938), p. 287-288, sans aucune note.

(2) Sans parler, bien entendu, des artistes et des littérateurs qui ont tout autre chose à faire qu'à se méfier des spécialistes qu'ils ont la prudence de consulter ; ainsi Emile Baumann, *L'anneau d'or des grands mystiques de saint Augustin à Catherine Emmerich.* Paris, B. Grasset, 1924, in-12, 323 p. ; ch. VI, *Ruysbroeck l'Admirable*, p. 155-198, fondé sur Auger, Cuylits, Hello, Maeterlinck, les traducteurs bénédictins, etc. : d'où le choix de quelques traits de Pomerius, de quelques pages des traducteurs bénédictins, avant de céder à l'inspiration lyrique qui vient heureusement animer ce texte ; ou encore Paul de Jaegher, S. J., *Anthologie mystique*, Paris, 1933, in-8°, 376 p., *Jean Ruysbroeck*, p. 78-96, résumant, p. 78-79, la biographie traditionnelle.

(3) Cf. G. Dolezich, *l. c.*, p. IX : « Die mit * versehenen Titel sind schon in der Bibliographie von W. de Vreese angefürt. » Presque tous les numéros ajoutés sont postérieurs à 1909, date de l'article pillé. Il ne serait peut-être pas inutile de vérifier parfois si l'honnête astérisque n'a pas chu devant tel ou tel nom.

(4) G. Dolezich, *l. c.*, p. 5-6. Chose étrange, avant d'étudier les sources, M. Dolezich a déjà raconté la vie : « I. Persönlichkeit und Werke. 1. Aus dem Leben Ruysbroecks », p. 1-5, d'après Pomerius et Surius. Cet ordre contre nature suffirait à prouver que M. Dolezich ne pèche point par hypercritique.

(5) G. Dolezich, *l. c.*, p. 6 et note 9. Il s'agit de la réduction de Surius à Pomerius.

> An Quellen für das Leben Ruysbroecks kommt in erster Linie die Vita in Betracht, die einer seiner Zeitgenossen....
> Hier kannte er noch zwei unmittelbare Schüler Ruysbroecks....
> Von etwa 1420 an schrieb er an seinem Werk....,

y compris la référence aux « sept articles » du P. J. van Mierlo (1) et la proclamation de l'autorité de Pomerius quant à la bibliographie ruysbroeckienne (2). Mais, son travail achevé, le jeune docteur lut l'article de P. O'Sheridan sur *Ce qui reste...* D'où un appendice où ce mémoire est analysé (3). La lecture de cet article lui révéla l'existence de la critique sheridanienne originelle et, avec M. O'Sheridan lui-même, il se référa à l'article de la *Revue belge d'histoire* (4). Avec M. O'Sheridan, il rajeunit l'œuvre de Pomerius :

> Die Vita des Pomerius ist 50 Jahre jünger.

Avec M. O'Sheridan, il se mit à parler de légende, de mensonges :

> In dieser Zeit hatte sich schon die Legende der Persöhnlichkeit Ruysbroecks bemächtigen und sie mit wunderbaren Angaben ausschmücken können, während die unmittelbare Nachwelt Ruysbroecks keine Wunder von ihm zu berichten weiss. Bezeichnend ist dafür der Titel, den Pomerius seiner Arbeit gibt : « *De vita et miraculis....* ». Ihr Verfasser aber scheint nach O'Sheridan bei weitem nicht der « wahrheitsliebende, und seine Gewährsmänner namhaft machende » Schriftsteller zu sein, als den ihn Petrus Impens und Mastelinus hinzustellen suchen. Vielmehr gelingt es O'Sheridan, unter Nachweis offenbarer Lügen (vorgeblicher Brief des Abtes von St. Victor von 1366 ; Gründe für die durch Ruysbroeck erstrebte Amortisation des weltlichen Besitzes der Gemeinschaft) aufzuzeigen, dass wir in Pomerius keinen ehrlichen und gewissenhaften Berichterstatter, sondern einen mittelmässigen Legendenschreiber vor uns haben (5).

Incomplet mais objectif, le résumé se poursuit jusqu'à la dernière ligne. On ne peut donc dire que M. Dolezich ignore la critique sheridanienne, mais le fait qu'il s'abstienne de tout jugement permet de le classer dans notre premier groupe, non sans souligner sa nuance propre. La façon dont il rapporte la thèse de M. O'Sheridan inclinerait à penser qu'il ne voit pas d'objection à lui opposer. Seulement, s'il croit avec M. O'Sheridan que

---

(1) G. Dolezich, *l. c.*, p. 5, note 7.

(2) G. Dolezich, *l. c.*, p. 7.

(3) G. Dolezich, *l. c.*, p. 156-157 : « Nachtrag zu : Quellen für das Leben Ruysbroecks. Nachdem der Druck vorliegender Arbeit bereits beendet war, wurde ich noch auf einen Artikel von P. O'Sheridan in der Revue d'Histoire Ecclésiastique aufmerksam gemacht, der die Frage der ältesten Ruysbroeck - Vita behandelt und im Zusammenhang damit die Beeinflussung Ruysbroecks durch Joachim di Fiore dartut ».

(4) G. Dolezich, *l. c.*, p. 157.

(5) G. Dolezich, *l. c.*, p. 157.

les mensonges de Pomerius sont patents, s'il voit en lui l'auteur d'une légende, que deviennent ses six premières pages? Que peut-il rester du récit de ce menteur? M. Dolezich se devait de nous le dire. S'il ne dit rien, n'est-ce pas pour la raison qu'il pense n'avoir rien à modifier à ses positions initiales? Et s'il persiste en sa confiance en Pomerius, n'est-ce pas sur l'autorité de ses premiers guides? Notre enquête nous aura fait rencontrer de bien curieuses variétés d'historiens. Voici donc un docteur en théologie qui se croit autorisé à bâtir une thèse dont l'appendice ruine le vestibule sans être obligé de définir expressément sa position critique. Il serait souverainement injuste de rendre les traducteurs bénédictins responsables de cette ambiguïté, mais il serait inexact de ne pas constater la solidarité qui existe entre cette thèse et leur Introduction. S'ils avaient prévenu M. Dolezich de l'existence de la critique sheridanienne, s'ils lui avaient donné leurs raisons de ne pas s'y rendre, ils lui auraient évité cette information tardive et contradictoire avec sa confiance initiale en Pomerius; ils lui auraient donné le courage de conclure.

Ce courage ne manque pas à M. Wautier d'Aygalliers. Chez lui, il va même jusqu'à l'audace. Reprenant et précisant, en 1923, le plan établi dès 1909, cet historien de *Ruysbroeck l'admirable* traite, dans une première partie, des *documents de la vie de Ruysbroeck*. Le chapitre premier nous promet une *Etude critique des sources* (1), et, considérant à l'article II les *Biographies et documents immédiats*, juge au § 1 *La vie de Pomerius* (2). D'abord, sa valeur :

La personnalité de l'auteur donne à cette biographie une grande valeur (3). Pomerius jouissait, par sa piété et son humilité, de la confiance de ses supérieurs, et c'est sur l'ordre même de ceux-ci, qu'il a entrepris l'œuvre délicate de rédiger l'histoire du monastère de Groenendael. Or, dans cette entreprise, il a véritablement fait œuvre d'historien. Il est allé sur les lieux. Il est remonté aux sources. Il a consulté les compagnons mêmes de Ruysbroeck [....] parmi lesquels, en première ligne, Jean de Hoelare et Scoonhoven. S'il ne nomme pas ses autres informateurs, il signale cependant qu'il leur doit tel ou tel renseignement nouveau ou telle correction : *vel sicut ab uno patrum audivi*. Il note même quand une information lui est venue par voie indirecte...

Ici, M. Wautier d'Aygalliers découvre un argument inédit :

Nous avons déjà vu que la liste des œuvres de Ruysbroeck établie par Pomerius concorde avec l'ordre chronologique.

Pour qu'il y ait concordance, il faut au moins deux termes à concorder.

---

(1) A. Wautier d'Aygalliers, *Ruysbroeck l'Admirable*, Paris, Perrin, 1923. Je cite la deuxième édition, 1925, in-8°, 452 p., p. 37.

(2) A. Wautier d'Aygalliers, *l. c.*, p. 72-78.

(3) A. Wautier d'Aygalliers, *l. c.*, p. 73.

Or, M. Wautier d'Aygalliers paraît oublier que l'« ordre chronologique » n'est connu que si l'on adopte l'ordre de la liste dressée par Pomerius. Mais que pourrait-on objecter à qui ne veut pas douter?

La même conscience dans l'information transparaît dans tout l'ouvrage. La biographie est bien conduite, sans laisser trop de place (!) à l'élément légendaire si facilement envahissant (!). Le plan très simple, mène le héros de la naissance à la mort, en mentionnant les grandes étapes de la vie. On a partout l'impression de la sincérité, de l'effort documentaire, alliés à une touchante ferveur pour Ruysbroeck (1).

Partout? Même au chapitre VII? M. Wautier d'Aygalliers étudie longuement la critique de Gerson (2). A-t-il pu rester sourd à la dissonance qui déchire les oreilles les moins délicates?

Chaque fois qu'on peut contrôler sur d'autres documents les assertions de Pomerius, on les trouve généralement justifiées (3).

Phrase étrange. Comment ne pas y déceler le parti pris? *Chaque fois! généralement!*... Que faut-il penser des exceptions? M. Wautier d'Aygalliers range-t-il le cas du chapitre VII parmi les exceptions d'autant plus négligeables qu'elles confirment la règle? Mais au nom de quel principe critique?

S'il consent à reconnaître dans cette Vie des *lacunes* et des *limitations*, ce n'est qu'afin d'en « déduire le but spécial poursuivi par le biographe » (4), ce n'est pas pour atténuer son mérite :

Cet ouvrage d'une incontestable autorité a été composé au monastère de Groenendael (*et ego, minimus frater Viridisvallis*), qui était certainement le meilleur centre d'information. Mais à quelle date (5)?

La réponse est donnée, avec quelques variantes relatives à l'entrée de Pomerius à Groenendael, selon la méthode antérieure à l'intervention sheridanienne : Jean de Hoelare est le prieur *encore en charge* à Bethléem, Inglebert est mort en 1427, Pomerius est à Groenendael où il n'est pas entré longtemps avant 1422 (6) ; donc :

---

(1) A. Wautier d'Aygalliers, *l. c.*, p. 73.

(2) A. Wautier d'Aygalliers, *l. c.*, p. 88-90, dans l'article III du même chapitre : *Documents secondaires émanant de contemporains de Ruysbroeck*, § 2, *L'Apologie de Jean de Scoonhoven et les attaques de Gerson*. Voir encore les pages 136, 166, 396, 418.

(3) A. Wautier d'Aygalliers, *l. c.*, p. 77.

(4) A. Wautier d'Aygalliers, *l. c.*, p. 77.

(5) A. Wautier d'Aygalliers, *l. c.*, p. 77.

(6) Cette donnée est propre à M. Wautier d'Aygalliers qui l'obtient par induction sur le texte de Pierre Impens. D'après M. O'Sheridan, Pomerius serait entré à Groenendael en 1412. S'il en est ainsi, l'argumentation de M. Wautier d'Aygalliers gagnerait à s'alléger de cette considération.

le terme extrême de la composition de l'ouvrage de Pomerius est bien 1421.
Toutes ces raisons nous forcent à ne pas faire remonter beaucoup au-delà de 1421 la date de rédaction de notre biographie (1).

Et le chapitre VII, l'*olim cancellarius*, l'*extitit* qui ont inspiré non seulement la critique sheridanienne mais le repentir bollandiste? Tout cela reste lettre morte. Cette « étude critique » aurait pu présenter quelque intérêt en 1885, mais en 1923 elle était singulièrement archaïque. C'est le moindre et le plus apparent de ses défauts.

Il n'a pourtant pas frappé M. R. Will qui, dans ses *Etudes critiques* de la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, Strasbourg, 1926, écrivit, *A propos d'un livre récent*, tout un article riche de sensibilité religieuse et non moins sympathique à *Ruysbroeck l'Admirable* qu'à son historien (2). Divisant son analyse selon le plan du livre qu'il étudie, il se garde d'insister sur la *critique des sources*, convaincu que l'auteur a mené son enquête « à la loupe », et se borne à signaler la récente intervention de M. O'Sheridan sur ce point dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* (3). Par la plus surprenante et la plus tenace des lacunes bibliographiques, on s'obstine donc à ignorer l'article essentiel de 1914. Cette heureuse ignorance permet à M. R. Will de construire son second paragraphe, sur *La vie de Ruysbroeck*, en reprenant tranquillement, à la suite de son guide, le schéma traditionnel, sans paraître se douter aucunement du problème si complexe qu'un tel exposé biographique suppose résolu (4). Je ne sais si, comme l'affirme M. Will, « il est manifeste que d'ordinaire les mystiques catholiques ne connaissent pas les crises de la conscience morale (5) », mais il doit être permis d'observer que certains historiens protestants paraissent curieusement garantis contre les crises de la conscience historique. Observation que n'anime aucune intention polémique, car, s'il s'agit de l'histoire, et en particulier de l'histoire de Ruysbroeck, je suis bien obligé d'avouer que cette étonnante sécurité de conscience ignore les limites confessionnelles et sévit partout, même chez les catholiques.

Très sensibles, pour la plupart, aux faiblesses doctrinales de ce *Ruys-*

(1) A. Wautier d'Aygalliers, *l. c.*, p. 78.

(2) R. Will, *Ruysbroeck l'Admirable, A propos d'un livre récent*, dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, Strasbourg, 1926, p. 60-72.

(3) R. Will, *l. c.*, p. 61 : « *Critique des sources*. Nous passons rapidement sur cette partie [. . . ]. L'auteur étudie à la loupe les manuscrits, variantes, copies et traductions de ces documents. La question des sources vient d'ailleurs d'être reprise tout récemment. M. P. O'Sheridan [en note 1 : « P. O'Sheridan, *Ce qui reste* »...]... » Suit le résumé de la thèse sheridanienne sur les rapports Schoonhoven-Pomerius : « ce qu'avaient déjà découvert les Bollandistes en 1885 », fait observer, non sans raison, M. R. Will.

(4) R. Will, *l. c.*, p. 61-65.

(5) R. Will, *l. c.*, p. 63.

*broeck l'Admirable* (1), ou bien ils ne s'intéressent pas à la partie historique, ou bien ils la louent « dans son ensemble » et malgré quelques doctes réserves que personne ne précise. Telle est l'attitude d'Edmond Bruggeman (2), du Dr Theo de Ronde (3), du Dr Rob. Roemans (4), et même du Dr J. van Mierlo Jr. S. J. dont l'extrême sévérité, tout en exécutant froidement l'ouvrage de M. Wautier d'Aygalliers pour la raison qu'il n'y aurait rien à en tirer ni pour l'histoire ni pour la doctrine, se montre incapable de nous dire en quoi pèche précisément cette partie historique insuffisamment au courant des progrès de la science, mais dont le seul tort, me semble-t-il, à cet égard est de maintenir, sur la date et la sincérité de Pomerius, des thèses traditionnelles et particulièrement chères au P. van Mierlo autant et plus qu'à quiconque (5).

---

(1) Cf. dans le *Bulletin thomiste* de mai 1925, IIe année, no 3, p. (308), la recension du P. M. D. Chenu, qui, sans demeurer insensible à la « sympathie prenante » de cet ouvrage, formule de graves réserves sur la méthode et les jugements doctrinaux ; dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* de 1926, t. XV, p. 264-265, le P. G. Théry : « Toute l'erreur de W. d'A. consiste à conclure d'après quelques ressemblances à un véritable rapport historique » ; dans la *Revue historique*, t. 156 (1927), E. Jordan, p. 119-120 : « intéressant et sérieux ».

(2) Edmond Bruggeman, *Les mystiques flamands et le renouveau catholique français.* Lille, Mercure de Flandre, Valentin Bresle éditeur, 1928, pet. in-8o, 150 p., p. 113-114. C'est un spécialiste éminent en théologie ruysbroeckienne, Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, qui a présenté cet ouvrage au public : « Voici un livre que nous voudrions voir entre les mains de tous les intellectuels de Flandre et de France » (Préface, p. 9).

(3) Dr Theo De Ronde, *Het literair Wedervaren van Ruysbroeck in Frankrijk*, dans *Dietsche Warande en Belfort*, 1925, p. 424-433 : ne signale que quelques inexactitudes qui ne l'empêchent pas de se réjouir qu'un tel auteur ait enfin élevé à Ruysbroeck le monument auquel il avait droit (d'après R. Roemans, *Bibliographie van en over Ruysbroeck*, *l. c.*, no 196, p. 387 : « Enkele onnauwkeurigheden doen niets af aan « het verblijdende feit dat een geleerde, die tevens een dichter en een edel mensch is, Ruysbroeck een monument opgericht heeft waarop de nederige monnik sedert lang recht had. »)

(4) Jugeant l'ouvrage de Wautier d'Aygalliers, le Dr Roemans, *Beschrijvende bibliographie van en over Ruysbroeck*, *l. c.*, no 185, p. 384, estime l'exposé doctrinal manqué mais pleinement utilisables les résultats obtenus en matière de biographie et de bibliographie : « Volledige benuttiging der verkregen resultaten wat het leven en de werken, van R. betreft, mislukt voor de uiteenzetting der leer ».

(5) Dr J. Van Mierlo Jun. S. J., *Ruysbroeck in Frankrijk*, dans *Dietsche Warande en Belfort*, 1925, t. II, p. 714-721. C'est un éreintement. On a l'impression que le recenseur défend son domaine contre une invasion française. Ce n'est pas ce qui l'aide à exercer une sereine justice. Au lieu de se réjouir, comme Th. de Ronde, de voir la France s'intéresser à Ruysbroeck, il affirme que cet ouvrage a causé une amère déception aux milieux compétents et que la Hollande et la Belgique n'ont rien à y prendre. C'est sa conclusion, p. 721 : « In bevoegde kringen heeft het werk bittere teleurstelling gebracht. Zoo wel in Holland als in België is het weinig gunstig beoordeeld geworden. *Noch voor de geschiedenis van Ruysbroeck, noch voor de ontwikkeling en den opbouw zijner mystiek, is er iets uit te halen.* En zelfs voor de kennis der philosophische systemen die hier worden

La disparition de la *Revue belge d'histoire* a donc été funeste à la critique sheridanienne, à tel point que, même dans les milieux scientifiques où le progrès ne devrait pas être fonction de la plus ou moins grande diffusion des contributions fondamentales, le silence devient contagieux, et l'habitude d'écrire l'histoire de Ruysbroeck sans tenir compte des faits observés et des réflexions émises par M. O'Sheridan menace de s'imposer définitivement aux travaux les plus sérieux. Comme complément à sa thèse de doctorat ès lettres sur *La mystique de Ruysbroeck l'admirable* (1), Mlle Melline d'Asbeck a étudié les *Documents relatifs à Ruysbroeck* (2). Parmi ces documents figurent nécessairement les biographies. D'où le chapitre : *Bibliographie critique des documents sur la vie de Ruysbroeck. Sources indirectes. I Henri Pomerius* (3). Sur les problèmes qui concernent Pomerius, Mlle

---

verhandeld zal wel niemand bij onzen schrijver te rade gaan. » (je souligne). C'est possible, mais il est assez curieux que cette infortune soit due au fait que l'auteur ainsi excommunié par les Pays-Bas se soit appliqué à suivre dans sa partie historique ses prédécesseurs néerlandais ; cf. p. 715 : « Al licht stapte ik heen over de kleine onnauwkeurigheden in de historische deelen. Deze toch wil schrijver niet als zijn oorspronkelijke en persoonlijke taak beschouwd zien. Hij volgt er meestal zijn Nederlandsche voorgangers. In zijn voorrede had hij hun een algemeene hulde gedaan. In den loop van zijn werk zal hij er nog enkele malen naar verwijzen vooral bij eenige nevenbeschouwingen : maar die schaarsche voetnota's kunnen niet laten vermoeden hoeveel hij hun verschuldigd is. Toch heeft schrijver blijkbaar zijn best gedaan om zich met de Ruysbroeck-literatuur vertrouwd te maken. De groote lijnen zijn tamelijk juist getrokken, maar bij de bijzonderheden hapert er voortdurend toch wat. De uitdrukking is soms weinig nauwkeurig, de voorstelling onzeker » etc... Tout cela est bel et bon. Mais je ne crois pas que le P. van Mierlo songe à placer la question de la véracité de Pomerius parmi les petites inexactitudes où quelque chose laisse toujours à désirer, ou qu'il veuille reprocher à l'historien français d'ignorer l'article écrit en 1914 par M. O'Sheridan. A cet égard, sa position est exactement celle de sa victime, cf plus loin, p. 555. — A vrai dire, l'article auquel je me réfère ici soulève un curieux problème bibliographique. D'accord avec le Dr R. Roeman, *o. c.*, p. 387, je l'attribue au P. van Mierlo *junior*. C'est adopter passivement la signature imprimée à la p. 714 de *Dietsche Warande*. Mais on doit observer que la couverture des nos 8 et 9 d'août et septembre 1925 porte, comme nom d'auteur du même article : « J. Van Mierlo Sen.[ior] S. J. », et que le rédacteur de la *Table des Matières*, p. 972, n'osant sans doute pas trancher le différend, a laissé purement et simplement tomber *junior* et *senior*. J'ai parié pour *junior*.

(1) Melline d'Asbeck, *La mystique de Ruysbroeck l'admirable*. Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. Paris, E. Leroux, 1928, in-8°, 302 p. Le visa du doyen F. Brunot est de 4 mars 1926 (p. 301). L'édition commerciale du même ouvrage se présente sous le titre : Melline d'Asbeck, *La mystique de Ruysbroeck l'admirable. Un écho du Néoplatonisme au XIVe siècle.* Paris, Leroux, 1930, in-8°, IX-312 p. et Index.

(2) Melline d'Asbeck, *Documents relatifs à Ruysbroeck*. Thèse complémentaire. Paris, E. Leroux, s. d. (visa du 25 février 1926), in-8°, 136 p.

(3) Melline d'Asbeck, *Documents*, *l. c.*, p. 74-78.

d'Asbeck se rallie purement et simplement aux Bollandistes, ou plutôt au bollandiste qu'elle baptise indûment H. P. Vanderspeeten (1). Cette fidélité aux *Analecta* l'oblige à discuter la thèse de M. O'Sheridan, mais l'adversaire qu'elle se donne n'est pas l'auteur de l'article de 1914. Elle ne répond qu'à *Ce qui reste...* De là, l'omission de toute controverse sur la *sincérité* de Pomerius. Il ne s'agit que de la date de son œuvre (2). Sévère pour la dialectique sheridanienne :

> L'argumentation de M. O'Sheridan dissimule en réalité une pétition de principe (3),

M[lle] d'Asbeck a le mérite de ne pas dissimuler, elle, les principaux arguments de son adversaire. C'est ainsi que paraît enfin sous sa plume le fameux chapitre VII. Non pour l'embarrasser, certes, mais pour lui permettre une facile victoire. Après avoir cité la première phrase de ce chapitre,

> M. O'Sheridan en conclut que l'œuvre de Pomerius doit nécessairement avoir été écrite après la mort de Gerson. Mais il est possible que le texte en question ait été accordé plus tard aux événements contemporains par un scribe qui transforma en *extitit* un *extat* et ajouta les qualifications de Gerson qui viennent maladroitement terminer la phrase (4).

C'est possible, en effet, du moins si l'on n'a lu de ce texte que sa première phrase. Est-ce concevable quand on le prend dans son entier? La question est tout autre. Je doute, en vérité, que M[lle] d'Asbeck ait lu ce chapitre directement dans Pomerius. Nous sommes sûrs, d'ailleurs, qu'elle a étudié de près les documents gersoniens, puisque ses *Documents* contiennent non seulement le récit de la « polémique » Gerson-Schoonhoven, mais la traduction française — la première — des deux *Epistolae ad Bartholomaeum* et du *Libellus* de Jean de Schoonhoven (5). Comment, après avoir traduit ces textes, aurait-elle pu en reconnaître le fidèle écho dans le chapitre VII de Pomérius? Mais comment définir le témoignage de Pomerius avant d'avoir avoué et surmonté, ou tenté de surmonter cette aporie? Ce n'est pas précisément ce que M[lle] d'Asbeck a voulu faire. Elle ne s'est intéressée qu'à la question de date, et elle a facilement triomphé des objections opposées par M. O'Sheridan à la tradition en définissant

---

(1) Cf. *supra*, p. 418-419.

(2) Et pourtant, Mlle d'Asbeck n'ignore pas qu'il existe un article de P. O'Sheridan antérieur à celui qu'elle discute, puisqu'elle le cite avec précision dans sa « Nomenclature chronologique des études sur Ruysbroeck », *Documents...*, p. 120, n° 36.

(3) MELLINE D'ASBECK, *Documents*, p. 78, note 1.

(4) MELLINE D'ASBECK, *Documents*, p. 78, note 1.

(5) MELLINE D'ASBECK, *Documents*, p. 22-64 : « La polémique entre Gerson et Schoonhoven relative à la mystique de Ruysbroeck. »

comme retouches de copiste les points où M. O'Sheridan a discerné les signes manifestes d'une rédaction postérieure à 1429. N'est-ce pas se contenter d'un expédient? Voyons les choses d'un peu plus près.

Dans la phrase

> Haec ideo propter nonnullos magnae reputationis viros inserui, quorum praecipue unus extitit, magister Johannes Gerson, gloriosus doctor sacrae paginae, olim cancellarius Parisiensis (1),

Mlle d'Asbeck estime que les derniers mots sont maladroits, et cela lui suffit pour qu'elle y reconnaisse une addition de copiste. Mais en quoi consiste la maladresse? Il aurait fallu nous le dire. Peut-être n'aurait-on pu le faire sans quelque embarras. Pour le sens, en effet, ces qualifications sont opportunes, car il est de bonne guerre qu'au moment de réduire l'opposition de son principal adversaire, Pomerius rappelle son importance doctrinale. Incriminerait-on la forme? L'objection serait encore plus faible. Avant de soulever une objection stylistique, il faudrait définir le style de Pomerius. Personne, à ma connaissance, ne l'a fait, même pas M. O'Sheridan. Je n'ai pas à le faire ici, mais seulement à constater que ce style est caractérisé par l'emploi systématique du *cursus*. Limitée à ce chapitre VII, y compris son titre, l'analyse rythmique des finales donne trois groupes fort inégaux. Sur douze fins de phrases, telles que les distingue l'édition, on compte, en première ligne, sept cas de *cursus velox* (2) ; deux cas de *cursus dispondaïcus* (3) et trois cas un peu aberrants : pour les deux premiers, les accents frapperaient la huitième et la deuxième syllabe, pour le dernier, la huitième et la troisième. On peut aisément expliquer ce dernier cas : l'éditeur a introduit a tort une ponctuation forte ; en réalité, la phrase n'est pas finie, et Pomerius y loge un deuxième cursus à trois syllabes, ce qui marque chez lui un ponctuation faible (4). L'un des deux

---

(1) H. Pomerius, *Vita Rusbrochii*, c. VII ; cf. plus loin, p. 581.

(2) C'est-à-dire de la séquence de deux accent d'intensité sur la 7e et la 2e syllabes avant la fin : *háeresi nuntiávit* ; *sénserat ignoráre* ; *públice commendávit* ; *subtíliter compiláta* ; *ádmodum adornáta* ; *poéticus inserátur* ; *codícibus scriptitávit*. Cursus si cher à Pomerius qu'il est aisément décelable tout au long de son œuvre, et même, dans ce chapitre, pour des cadences secondaires : *intitulátur examinásset* ; *cancellárius loquerétur*. Sur un point capital de son explication, deux cursus symétriques se compliquent d'une rime : *fírmiter reprobáre* / *sénserat ignoráre*. C'est de ce point de vue qu'il faudrait partir pour caractériser le style de Pomerius.

(3) C'est-à-dire à 6/2 : *intellécta refellúntur* ; *suspícionis súae* (cf. note 1 de la p. 550). Type assez fréquent en clausule secondaire : *éjus concepísset* ; *viderétur ascribéndum* ; *non sólum nominávit*. Il n'y a pas, dans ce chapitre, de *cursus planus*, 5/2, à moins que *áliter sénsit* n'ait été la finale primitive du titre.

(4) Ce sont : *hábuit reveréntia* ; et peut-être *sapiénti fretus consílio*. On ne doit pas écarter l'hypothèse qu'il y ait diphtongaison de l'*i*,

autres cas devrait sans doute être traité du même point de vue, car, après *simpliciter diffinivisset*, la phrase, en réalité, continue : *sed, quia...* Reste *Cancellárius parisiénsis.* Ce cursus à 8/2 fait difficulté : est-ce la maladresse qu'a voulu dénoncer Mlle d'Asbeck ? Peut-être. Remarquons toutefois que, si l'on suppose une leçon primitive allégée des qualifications *maladroites*, on obtient une chute de phrase non point maladroite, cette fois, mais étrangère au style de Pomerius. Que l'on coupe à *Johánnes Gérson* ou à *sácrae páginae*, on aboutit à la même impossibilité pratique : Pomerius ne construit pas ses fins de phrases sur l'un ou l'autre de ces types (1). Par contre, le type 8/2 ne lui est pas étranger : au chapitre IX, p. 289, on lit en effet : *doctrínae calumniatóres.* Si l'on observe que, dans l'un et l'autre cas, la syllabe en excédent pourrait aisément disparaître par diphtongaison d'un couple vocalique *ia, iu, ien*, on n'hésitera guère à penser que, sur ce point encore, Pomerius use pratiquement de son cursus favori à 7/2 et l'on conclura qu'il a réussi, au prix d'une très légère licence, à éviter une cadence insolite tout en faisant tenir dans son texte une expression consacrée. Comme maladresse, ce n'est pas mal.

Cette discussion ne règle pas le sort d'*olim*? Il est vrai. Mais si l'on concédait qu'un scribe aurait pu introduire entre *paginae* et *Cancellarius* un *olim* non primitif, on devrait reconnaître qu'il se serait contenté d'harmoniser cette phrase à son contexte. Ce qui est frappant, en effet, en tout ce chapitre si cohérent, c'est qu'il est entièrement conçu et écrit dans le mode d'un passé révolu. Aucun des verbes qui expriment l'activité de Gerson n'y est au présent. Aucun, sauf *refelluntur*, dans le titre, lequel verbe indique précisément l'action la plus ancienne. Mais il n'y a pas à appuyer sur un contraste qui n'a d'autre cause, sans doute, que grammaticale : *refello* n'a pas de supin, donc *refellor* point de passé. En réalité, c'est peu de remarquer *olim, extitit* ; il faut ajouter : *examinasset, concepisset, nuncupavit, diffinivisset, viderat, noluit, senserat, nominavit, commendavit, loqueretur, dixit, habuit, censuit*, d'où finalement : *aliter sensit.* Tout est rejeté dans le passé : critique, évolution, attitude définitive, rien n'est actuel, rien n'est contemporain. La thérapeutique imaginée par Mlle d'Asbeck ne répond donc pas aux conditions d'ensemble de ce texte.

---

(1) A moins que l'on ne scande les derniers mots du titre autrement que je ne l'ai fait : *suspiciónis súae. Johánnes Gérson* serait alors soutenu par cette analogie ; mais c'est une analogie dans l'invraisemblance. S'il y a de la gaucherie quelque part, c'est dans le titre. S'il y a addition ou repentir, c'est dans le dernier membre : *et de causa suspicionis suae.* Sur *áliter sénsit*, la phrase serait beaucoup mieux tombée. On ne peut donc défendre comme finale l'improbable *Johánnes Gérson* à l'aide du vicieux *suspiciónis súae.* C'est pourquoi j'ai supposé que, si ces mots sont primitifs, Pomerius a dû les traiter en *cursus dispondaïcus*, ce qui ne lui était pas interdit, puisque le premier mot est à deux accents.

Décidément, il y a quelque chose qui ne va pas dans l'historiographie de Ruysbroeck. Le plus grave, c'est que ces positions injustifiables sont adoptées par des ouvrages techniques où les historiens qui brossent des tableaux d'ensemble et ne manient que des généralités puisent toute leur connaissance des réalités dont ils traitent. Nous avons vu que le spécialiste en histoire religieuse médiévale de l'importante collection *Peuples et civilisations* ne paraît même pas se douter qu'il y a un problème de la véracité de Pomerius et que, tant qu'il ne sera pas résolu, tout ce qui concerne la biographie de Ruysbroeck est sujet à caution. C'est qu'il est renseigné sur ce point par M. Wautier d'Aygalliers (1). Parce qu'il puise son érudition ruysbroeckienne dans les thèses de Mlle d'Asbeck, l'auteur de la remarquable étude sur *Le mouvement intellectuel, moral et littéraire aux XIVe et XVe siècles*, parue dans un des volumes de l'*Histoire générale* publiée sous la direction de Gustave Glotz dû à la plus brillante des collaborations, commet la même imprudence. Sans avoir besoin de citer Pomerius, les *Analecta bollandiana* ou M. P. O'Sheridan, M. G. Cohen conserve les articulations chronologiques traditionnelles et tel détail que sa source a hérité du seul Pomerius (2).

## II. Les disciples.

Aux antipodes de ces indifférents, un groupe de disciples se forme peu à peu. Convaincus par la dialectique sheridanienne, quelques historiens s'inspirent des résultats obtenus en 1914 et en 1925 pour tâcher d'éclairer, dans le même esprit, d'autres points obscurs de biographie ruysbroeckienne. J'en signalerai deux. Le premier en date est M. H. Nélis qui, dans la *Revue belge de philologie et d'histoire*, s'est attaché à démontrer l'*identité de Hadewyck la sainte et de Bloemardinne l'hérétique* (3). L'objet de sa dé-

---

(1) Cf. *supra*, p. 536, note 2.

(2) G. Cohen, *Le mouvement intellectuel, moral et littéraire*, dans l'*Histoire générale*, publiée sous la direction de Gustave Glotz, *Histoire du Moyen Age*, t. VIII : Henri Pirenne - Henri Focillon, *La civilisation occidentale au moyen âge du XIe au milieu du XVe siècle*, IIe partie, ch. V, *Le XIVe siècle, les Universités et la philosophie* ; sur Ruysbroeck, p. 334-335. L'esquisse biographique se fonde uniquement sur les « Thèses de Sorbonne » de Mlle d'Asbeck (p. 334, note 12), et la seule référence doctrinale et littéraire est Maeterlinck, 1891/1910 (p. 335, note 13). Au ch. VI, *Le XVe siècle, Première moitié. Les écoles et la philosophie*, la critique gersonienne de Ruysbroeck est mentionnée uniquement d'après Mlle d'Asbeck, et présentée dès lors comme une *polémique* entre Gerson et Jean de Schoonhoven, ce qu'elle n'est aucunement ; p. 384, note 4 : « Sur sa polémique avec Jan van Schoonhoven relative à la mystique de Ruysbroeck, voir Mlle Melline d'Asbeck, *Documents* [. . . ] (thèse de Paris) »...

(3) H. Nélis, *Hadewych et Bloemardinne*, dans la *Revue belge de philologie et d'his-

monstration ne concerne pas la présente étude, mais bien son esprit et ses présupposés.

La question traitée en cet article est, elle aussi, relative à la véracité de Pomerius. Or, grâce à M. O'Sheridan, le nouveau critique est non seulement fixé sur la date de la biographie de Ruysbroeck, qu'il place sans discussion en 1431-1432 (1), mais sur le caractère de la *Vita Rusbrochii* et le degré de confiance que mérite son auteur :

> tout ce qu'on sait de Bloemardinne, nous le tenons d'un auteur non contemporain, Pomerius (Uten Bogaerde), prieur de Groenendael, qui lui consacra, en 1431-1432, le chapitre V de sa *Vita J. Rusbrochii.* Dans ce récit, visiblement partial .... (2)
>
> Pomerius est l'auteur de la plus grande partie de la *Vita Rusbrochii*, notamment du chapitre V, qui traite de la Bloemardinne. On sait, depuis les pénétrantes études de M. Paul O'Sheridan, à quoi s'en tenir sur la confiance que mérite cet hagiographe. Le moindre mal qu'on puisse dire de lui comme narrateur, c'est que de temps à autre il donne de singuliers accrocs à la vérité historique quand l'intérêt de son couvent est en jeu. Il va sans dire que cette considération générale ne suffit sans doute pas pour jeter le discrédit sur un épisode où l'honneur du prieuré de Groenendael n'a rien à voir ; c'est élémentaire (3).

Sage remarque, qui n'empêche pas M. H. Nélis de considérer ce chapitre comme fabriqué en vue de disculper Pomerius lui-même :

> Pomerius [...] à son tour, fut soupçonné d'hérésie [....]. En accusant Bloemardinne, Pomerius se disculpait en quelque sorte lui-même du reproche d'hérésie (4).
>
> L'essentiel c'est que Pomerius ait pu trouver chez Hadewyck de quoi calomnier Bloemardinne, et c'est ce que nous voyons clairement (5).

Si l'on ajoute que la thèse de M. H. Nélis tend à l'identification de trois termes remarquables :

> Bloemardinne = Hadewyck = Heilwige Bloemardes

---

*toire*, t. IV (1925), p. 677-695. Ce premier article examine la question soulevée par le P. J. Van Mierlo Jr. S. J. dans cinq articles de *Dietsche Warande en Belfort* : 1. *Was Hadewych de ketterin Blommardinne?* (*l. c.*, 1908, p. 267-286). — 2. *Was Hadewych de gelukzalige?* (*l. c.*, 1924, p. 57-67, 106-115). — 3. *Hadewych een gelukzalige Bloemardinne?* (*l. c.*, mars 1925, p. 28-49). — 4. *Een vergissing van Pomerius?* (*l. c.*, juillet 1925, p. 610-621). — 5. *Hadewych en de ketterin Blommardinne*, dans *Tijdschrift voor Nederlandsche Taal- en Letterkunde*, t. 40 (1919), p. 15-64.

(1) H. Nélis, *Hadewych et Bloemardinne*, *l. c.*, p. 677, 682, 684, 691, 694.

(2) H. Nélis, *l. c.*, p. 682.

(3) H. Nélis, *l. c.*, p. 683.

(4) H. Nélis, *l. c.*, p. 689.

(5) H. Nélis, *l. c.*, p. 693.

dont il *voit* l'identité sans pouvoir la démontrer :

Mais ceci est une intuition dont je ne suis pas en mesure de prouver entièrement le bien fondé (1),

on achèvera de constater l'étroite parenté d'esprit qui l'unit à M. O'Sheridan.

Il n'en est pas tout à fait de même du R. P. Plac. Lefèvre, prémontré de Bruxelles. Rompu aux exigences d'une saine méthode historique, le P. Lefèvre n'est intervenu dans l'historiographie ruysbroeckienne que pour l'enrichir de deux contributions dont l'importance est considérable. Sous cette rubrique, je ne retiendrai que la première, car la seconde, si elle exhibe des affinités sheridaniennes plus profondes, constitue une telle nouveauté qu'elle doit être considérée à part, comme *le dernier mot de la critique sur Pomerius*. Ici, le P. Lefèvre ne sera pour nous que l'auteur du *séjour du mystique brabançon Jean de Ruusbrooc à Bruxelles* (2).

Ayant strictement limité son sujet, cet historien a par contre étendu son enquête aux sources les plus sûres et les a « dépouillées minutieusement » : archives de Sainte-Gudule, cartulaires et nécrologes (3). Ses conclusions sont dictées par ses observations. Il n'en est pas moins vrai que son travail n'a été entrepris qu'à la lumière des deux articles de M. P. O'Sheridan, en vue de soumettre à une critique rigoureuse la biographie de Pomerius, trop passivement reproduite par trop d'historiens récents dont il parle dès le principe en termes qui trahissent une certaine sévérité. Après avoir résumé à grands traits dans ses deux premières pages la partie de cette Vie qu'il entend contrôler, il écrit :

Tel est, en résumé, le récit, recueilli de la bouche de témoins contemporains, que nous a conservé le chanoine Uten Bogaerden, du rôle joué à Bruxelles par son illustre confrère et des origines de la maison fondée avec son concours dans la banlieue de la ville. Tous les biographes de Ruusbrooc ont repris ce thème. Il y a quelques années, pourtant, une voix discordante se fit entendre : en essayant de ruiner la sincérité de Pomerius, elle prétendit retrouver dans le geste du Bienheureux et de ses amis une tentative avortée d'inaugurer en Brabant une communauté de béguins clercs, organisés d'après les rêves du voyant calabrais Joachim de Flore. [La note 2 renvoie à P. O'Sheridan, *Une tentative*...., et *Ce qui reste*..., et observe : « Toute l'histoire traditionnelle de Ruusbrooc a été reproduite, sans aucun essai de critique, dans un volume de mélanges, publié à l'occasion des fêtes jubilaires ».] Cette interprétation ne recueillit aucune sympathie dans le monde des érudits

---

(1) H. Nélis, *l. c.*, p. 695.

(2) Plac. Lefèvre O. Praem., *Le séjour du mystique brabançon Jean de Ruusbrooc à Bruxelles*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 29 (1933), p. 387-398.

(3) P. Lefèvre, *l. c.*, p. 389 et note 1, 2.

et la version *créée* par le vauvertin du XVe siècle connaît sans cesse un regain d'actualité par la publication ininterrompue d'une série de travaux destinés au grand public (1).

Et sans attendre d'avoir exposé méthodiquement les résultats de ses recherches, il nous prévient, dès l'inventaire de ses sources :

Aucun de ces documents ne permet de vérifier l'exactitude des affirmations sur l'âge ou le lieu de naissance de Ruusbrooc (2).

Les points étudiés par le P. Lefèvre ne sont pas ceux que je dois considérer, mais ses conclusions doivent cependant être recueillies et retenues, en raison du sérieux de l'enquête qui les fonde :

Une explication plus vraisemblable que celle présentée par Pomerius où l'on est tenté de reconnaître un cliché hagiographique [....]. Inutile de remarquer que c'est là encore une fois un artifice de commande dans le genre hagiographique (3).

Jean de Ruusbrooc ou un personnage susceptible d'être identifié avec lui, ne paraît jamais à titre de membre du clergé de Sainte-Gudule durant les années 1300-1343 (4).

Pomerius a donc fait erreur.... (5).

L'explication du départ de Ruusbrooc et de ses amis [....] paraît donc hautement invraisemblable [....]. L'affirmation naïve de Pomerius ne peut, décidément, être prise au sérieux que par ceux qui n'ont aucune habitude de l'office choral (6).

Comme il résulte de cet ensemble d'observations, plus d'une allégation du biographe de Ruysbrook, touchant les premières relations de ce dernier, ne semble pas cadrer entièrement avec des informations recueillies sur place, dans les sources d'archives. Son exposé, quoi qu'on en pense, trahit une certaine négligence qui ne plaide pas en faveur des qualités maîtresses d'historien que des défenseurs trop zélés s'obstinent à lui revendiquer (7).

L'histoire de la lutte de Ruysbroeck contre la Bloemardinne ne trouve, elle aussi, pas le moindre écho dans les sources bruxelloises (8).

Pomerius doit avoir confondu Heilwige Bloemaert avec Hadewijch. Mais alors il s'est trompé une fois de plus et son récit de la lutte de Ruysbrook

---

(1) P. Lefèvre, *l. c.*, p. 388. Je souligne.

(2) P. Lefèvre, *l. c.*, p. 389.

(3) P. Lefèvre, *l. c.*, p. 390.

(4) P. Lefèvre, *l. c.*, p. 391. D'où un problème très délicat que le critique s'efforce de poser avec clarté, p. 391-392.

(5) P. Lefèvre, *l. c.*, p. 393.

(6) P. Lefèvre, *l. c.*, p. 394, note 7.

(7) P. Lefèvre, *l. c.*, p. 394-395.

(8) P. Lefèvre, *l. c.*, p. 395. Impartial, le P. Lefèvre, p. 397, observe, et nous voyons sombrer ici l'*intuition* de M. H. Nélis : « L'équation Bloemardine-Heilwige Bloemaert est donc aussi à rejeter, non seulement faute de preuve suffisante, mais par suite de raisons positives militant contre elle »....

contre une hérétique bruxelloise du XIV[e] siècle doit être relégué dans le domaine de la fable (1).

Nous n'insisterons pas davantage sur les hypothèses proposées ci-dessus. Quelle que soit éventuellement leur valeur, il reste acquis que tout notre savoir sur la jeunesse de Ruysbroeck, son passage à Bruxelles, l'activité qu'il y aurait déployée et les circonstances de son départ pour la Forêt de Soignes repose *uniquement* sur les dires d'un hagiographe. Celui-ci, — son œuvre le démontre, — est porté à exalter son héros, qu'il n'a pas connu personnellement, mais dont il propose les vertus à l'imitation des adeptes de sa congrégation. Il écrit cent ans après la date des événements consignés et son récit n'est pas destiné au grand public. Les sources de son information nous échappent et partant la mesure de son objectivité. Plutôt que d'appuyer les faits rapportés, les documents d'archives bruxellois, permettant quelque contrôle, nous forcent de les rectifier de ci de là. Tout cela ne concourt pas à fortifier notre confiance en sa méthode. Si l'on veut demeurer dans le domaine strictement scientifique, il y a donc lieu d'accueillir avec une extrême réserve ce que raconte cet auteur sur la préhistoire du célèbre prieur de Groenendael (2).

L'histoire, pour la première fois, a vérifié sur pièces d'archives le texte de Pomerius : tout en évitant la thèse de fond de M. O'Sheridan, elle conclut dans le sens de sa sévérité.

## III. Les défenseurs de Pomerius.

Certains historiens, pourtant, ont expressément résisté à la dialectique sheridanienne. Je signalerai les trois principaux : le P. van Mierlo, le P. Reypens et dom Lindeman.

### 1. *Le R. P. Van Mierlo.*

J'aurais à m'arrêter de nouveau longuement en compagnie du R. P. J. van Mierlo Jr., si ce parfait connaisseur de Ruysbroeck avait discuté le cas du chapitre VII. Mais, sauf erreur de ma part, l'auteur de *Het leven van Jan van Ruysbroeck* a laissé passer sans réplique l'article de 1914 sur *Une tentative malheureuse*, qui tendait à ruiner son cadre biographique, et n'a réagi contre M. O'Sheridan qu'à propos de son second article, *Ce qui reste* (3). Tout en reconnaissant volontiers la valeur de quelques dé-

(1) P. Lefèvre, *l. c.*, p. 398.

(2) P. Lefèvre, *l. c.*, p. 398 : *Conclusion.* En août 1933, la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 22, p. 575, a signalé cet article et résumé ses conclusions sans formuler d'observations ou de réserves.

(3) J. Van Mierlo Jr. S. J., *Een vergissing van Pomerius?* dans *Dietsche Warande en Belfort*, XXV Jaarg. Juli 1925, p. 610-625. Cet article n'est pas cité par la *Bibliographie* du Dr R. Roemans.

tails donnés par le nouveau critique, il se refusait à enregistrer des résultats obtenus par une critique interne trop faible pour permettre une preuve, et concluait en déplorant au plus haut point cet article tout entier :

> Wij zijn niet principiel gekant tegen de interne kritiek ; maar meenen dat die op zich zelf heel zwak is, in 't bijzonder wanneer ze wordt aangewend zooals hier [....]. Als deze uitdrukkingen nu vooral ontleend zijn aan de H. Schrift of aan de gewone mystieke litteratuur, als men niet eens onderzoekt of die ook niet bij Pomerius worden aangetroffen, dan is het kriterium niet zeer overtuigend (1).
>
> Gaarne erkennen wij daarbij dat O'Sheridan onze kennis van Ruysbroeck met enkele wetenswaardigheden heeft verrijkt ; had hij die alleen gebracht, we zouden em dankbaar zijn. Nu kunnen we niet anders dan zijn geheel opstel ten zeerste betreuren (2).

On ne peut supposer que le R. P. van Mierlo n'ait pas lu le premier article de M. O'Sheridan. La façon même dont il définira sa position critique suppose que c'est à l'accusation de mensonge qu'il répond en réalité, et non sans irritation :

> Comme nous n'avons pas eu l'heur de découvrir que Pomerius est un menteur, nous n'avons rien fait, rien étudié, rien établi (3).

Qu'à sa lecture il ait éprouvé des regrets au moins aussi vifs que ceux qu'il vient d'exprimer sur *Ce qui reste*, c'est ce dont on ne doute pas. Mais qu'il ait pu penser accabler sous le jugement qui condamne les procédés de pure critique interne selon lesquels a été construit *Ce qui reste*... la critique sheridanienne telle qu'elle était à l'œuvre dans *Une tentative malheureuse*, c'est ce qu'il paraît difficile d'admettre. Se bornant à la question Bloemardinne, et sans considérer le cas du chapitre VII, le P. van Mierlo s'est constitué le champion de la véracité de Pomerius. Mais pour la défendre, ce n'est

---

(1) J. VAN MIERLO, *l. c.*, p. 621. — « En principe,nous ne sommes pas opposé à la critique interne ; mais nous pensons qu'en soi-même elle est très faible, surtout quand elle est appliquée comme ici... Comme ces expressions sont surtout empruntées à l'Écriture Sainte ou à la littérature mystique ordinaire, comme on ne contrôle même pas si l'on trouve ces expressions chez P., le critère n'est pas très convaincant. »

(2) J. VAN MIERLO, *l. c.*, p. 625. — « Nous avouons volontiers qu'O. S. a enrichi notre connaissance de R. de quelques données intéressantes. S'il n'avait apporté que cela, nous lui serions très reconnaissants. Maintenant, nous ne pouvons que regretter au plus haut point tout son essai. »

(3) J. VAN MIERLO Jr. S. J., *Encore Hadewijch et Bloemardinne* ; dans la *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. VII, nº 2, avril-juin 1928, p. 469-510 ; cf. p. 487-488. La p. 487 renvoie à son étude de 1911 sur l'autorité de Pomerius. 1911 doit être un *lapsus calami* pour 1910, car *Dietsche Warande en Belfort* n'a publié, en 1911, aucun article du Dr J. van Mierlo Jr., et ni R. Roemans ni moi ne connaissons, ailleurs et à cette date, une autre étude du même auteur sur ce sujet.

pas à l'offensive sheridanienne de 1914 qu'il remonte, c'est sa propre étude antérieure sur l'autorité de Pomerius qu'il maintient en 1928 (1). Croisant alors le fer, non avec M. O'Sheridan lui-même mais avec M. H. Nélis, il découvre de

> nouvelles confirmations de la véracité de Pomerius (2).

Il constate que

> tout est clair dans le récit de Pomerius (3).

Il montre le parti pris de ses adversaires :

> On déclarera le récit de Pomerius obscur, contradictoire, et en lisant bien entre les lignes, on lui fera dire exactement le contraire (4).

Il déclare inébranlable la solidité du vieux biographe :

> Après tous les efforts qu'on a faits pour ruîner (!) le crédit de Pomerius, celui-ci s'affirme de toutes parts plus solide (5).

Fort bien, et l'on sait déjà ce que je pense de la critique sheridanienne, mais comme ce n'est pas pour avoir lu entre les lignes du chapitre VII que M. O'Sheridan a découvert une opposition radicale entre les document gersoniens et le récit de Pomerius, tant que l'on n'a pas discuté le problème même soulevé en 1914, on peut apporter des arguments favorables à la véracité de Pomerius, on n'a pas éliminé l'une des principales raisons que nous ayons de tenir sa bonne foi pour suspecte (6).

Il est vrai que le P. van Mierlo pouvait juger ce problème résolu car, à peine l'article de M. O'Sheridan avait-il paru qu'un contradicteur s'était

---

(1) J. Van Mierlo, Jr., *Encore Hadewijch*, *l. c.*, p. 487.
(2) J. Van Mierlo, *Encore Hadewijch*, p. 497.
(3) J. Van Mierlo, *Encore Hadewijch*, p. 498.
(4) J. Van Mierlo, *Encore Hadewijch*, p. 504.
(5) J. Van Mierlo, *Encore Hadewijch*, p. 501.
(6) Le P. van Mierlo a fait porter tout son effort sur la question Hadewijch-Bloemardinne. D'où la série d'articles déjà cités *supra*, p. 551, note 3, puis *Hadewijchiana*, dans *Verslagen en mededeelingen der Kon. Vlaamsche Academie*. Gent, 1927, p. 195-225, 425-466. Réplique de H. Nelis, *Hadewych-Bloemaerdinne*; dans la *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 6 (1927), p. 975-977. A l'article de 1928 cité plus haut, H. Nélis répondit par une lettre, écrite de Bruxelles le 21 février 1928 et insérée dans la *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 7 (1928), p. 865-866, à laquelle riposta le P. Van Mierlo, *ib.*, p. 867-869. Contre le P. Lefèvre, sur ce point, le P. Van Mierlo a défendu sa thèse dans l'article *De Bloemardinne-episode in het leven van den Gelukzaligen Johannes van Ruusbroec*, dans *Ons Geestelijke Erf*, t. 7 (juillet 1933), p. 305-341, et *Naar aanleiding van de Bloemardine-episode in het leven van Ruusbroec*; dans *Ons Geestelijke Erf*, t. 8 (1934), p. 224-225.

empressé, fort courtoisement du reste, de défendre la véracité du vieux biographe. La personnalité de cet apologiste nous promet sans doute une discussion décisive, car il s'agit de l'un des historiens les plus remarquables de la mystique néerlandaise, de l'éditeur même des œuvres de Ruysbroeck, du R. P. Léonce Reypens, S. J.

## 2. *Le R. P. Reypens.*

Le 16 avril 1914, à Louvain, le P. Reypens écrivait la dernière ligne d'un article destiné à contribuer à l'histoire de Ruysbroeck en répondant à la nouvelle critique de ses sources (1). Avec beaucoup de simplicité et de clarté, après avoir indiqué le motif de son intervention, l'auteur divise la réplique en deux parties, l'une consacrée à Pomerius, l'autre au chartreux Gérard. Seule la première nous intéresse ici, mais ses deux articles, le second surtout, méritent toute notre attention, puisqu'ils traitent de la date de la Vie, et de la crédibilité de Pomerius (2).

Pour dater l'œuvre de Pomerius, le P. Reypens doit choisir entre la tradition inaugurée par l'éditeur bollandiste, puis confirmée par J. van Mierlo, et le rajeunissement décrété par M. O'Sheridan. Son premier soin, et c'est de bonne et loyale guerre, est de fortifier la position de M. O'Sheridan tout en montrant combien son originalité est faible, puisque c'est Van Ortroy qui a, le premier, remarqué l'importance d'*olim cancellarius* Le rôle d'O'Sheridan a été d'exprimer beaucoup plus catégoriquement. quoique sans apporter de nouvelles preuves, un argument que son inventeur ne présentait pas sans quelque tempérament (3). Son deuxième geste, est de montrer que la force de cet argument renforcé n'est qu'apparente, car le 12 juillet 1429 ne peut être tenu pour un *terminus a quo* nécessaire.

(1) L. Reypens S. J., *Voor de Geschiedenis van Jan van Ruysbroeck*, dans *Dietsche Warande en Belfort*, 1914, t. I, p. 405-416, 505-522. Daté, p. 522 : « *Leuven*, 16 *April* », et titre complété p. 405 : « Naar aanleiding van eene nieuwe Kritiek der Bronnen. »

(2) L. Reypens, *L. c.*, I, § 1 : « Van wanneer dagteekent Pomeriu's werkje », p. 408-416 ; § 2 : « Pomerius' Geloofwaardigheid », p. 505-516. II : « De Prolog van Gheraert, de schrijver ervan en de waarde van het stuk », p. 516-522.

(3) L. Reypens, *l. c.*, p. 408-409 : « Van Ortroy [. . . ] en O'Sheridan (blz. 106) volgt hem op het spoor, met dit verschil echter dat hij zonder nieuwe bewijzen zich veel stelliger uitspreekt ». Ce que prouve la note 1 de la p. 409 : « Waar van Ortroy zegt : *Je serais tenté d'en rajeunir à tout le moins l'achèvement de quelques années*, meent O'Sheridan : *Elle est certainement postérieure au décès de Gerson* († 12 juillet 1429), car elle y fait clairement allusion ». Cet argument a beaucoup frappé le P. Reypens ; cf. p. 409 : « Het argument waarop Van Ortroy steunt, en dat door O'Sheridan hernomen wordt (blz. 106) is zeer ernstig. »

En effet, ayant quitté Paris dès 1414 pour n'y plus revenir, Gerson fut dès lors suppléé à la chancellerie, mais définitivement remplacé en 1431 seulement (1). Quant au parfait *extitit*, il est tout à fait justifiable dans l'hypothèse où Gerson serait encore en vie, puisque la polémique en question remontait à 1406-1408 et ne fut pas renouvelée depuis (2). Tenant compte de l'observation du P. van Mierlo à propos d'Engelbert de la Marck et du priorat de Hoeylaert, le P. Reypens aboutit aux conclusions suivantes dont la forme modérée ne doit pas donner le change sur la fermeté avec laquelle il y adhère, bien qu'il insiste assez curieusement sur leur caractère provisoire : *tot voor 't oogenblik, tot nog toe* :

1. De plaats *Gerson olim cancellarius* dwingt ons niet het opstel van Pomerius te plaatsen na 1429. 2. Integendeel, het feit dat Engelbertus de Marka nog leeft († 1427), 3. dat Hoeylaert in den natuurlijken zin der woorden nog prior is te Bethlehem en dat die natuurlijke zin door het feit, onder 2 vermeld, onrechtstreeks wordt bevestigd, dit alles dwingt er ons toe voor 't oogenblik den datum door de Bollandisten uitgevers en door VAN MIERLO vastgesteld, te handhaven en Pomerius' arbeid tusschen 1417 en 1421 te plaatsen 4. Hiermee vallen de omstandigheden weg die alleen de veronderstellingen van O'SHERIDAN omtrent Pomerius' letterkundige oneerlijkheid mogelijk maken, en het is niet noodig op hunne onwaarschijnlijkheid uit anderen hoofde, verder in te gaan. 5. Die veronderstellingen zijn wij verplicht eene andere tegenover te stellen, die, steunend op den datum waartoe wij tot nog toe moeten besluiten, rekening houdt met de achting die Pomerius genoot en de vereering die Schoonhoven ten deel viel, en een redelijken, psychologisch en historisch mogelijken uitleg geeft voor de betrekkingen die wij tusschen Schoonhoven's en Pomerius' arbeid moeten veronderstellen. Dien uitleg beweren wij niet den eenig mogelijken te zijn, maar hij heeft, gelooven we, zijne waarde (3).

Modeste, le P. Reypens n'en est pas moins convaincu de formuler en ces termes les conclusions de la critique, mais lors même qu'il les considère

(1) L. REYPENS, *l. c.*, p. 409.

(2) L. REYPENS, *l. c.*, p. 409, note 2 : « Ten onrechte, gelooven wij onderstreept O'Sheridan ook het woord exsistit. Het is volkomen gerechtvaardigd in de veronderstelling dat Gerson nog leeft. De pennestrijd, waar het hier toch alleen over gaat, viel immers tusschen 1406 en 1408, en werd sinds niet hernieuwd. »

(3) L. REYPENS, *l. c.*, p. 415-416. — « Le passage *G. o. c.* ne nous force pas à placer le récit de P. après 1429. 2. Au contraire, le fait qu'E. vit encore († 1427), 3. que H., selon le sens naturel des mots, est encore prieur à B., et que ce sens naturel est indirectement confirmé par le fait rapporté sous 2, tout cela nous oblige à maintenir pour l'instant la date établie par les B. et par v. M. et à placer l'ouvrage de P. entre 1417 et 1421. 4. Avec cela tombent les circonstances qui seules rendent possibles les hypothèses d'O. sur le faux littéraire de P. et il n'est pas nécessaire de montrer d'autres points de vue leur improbabilité. 5. A ces hypothèses nous sommes obligé d'en opposer une autre qui,

comme inévitables, son expérience historique l'invite à souligner leur aspect d'actualité, et par conséquent à les poser comme révisables ; c'est ainsi qu'il écrira dix ans après :

D'après les conclusions actuelles de la critique, l'opuscule de UTEN BOGAERDE a été écrit entre 1417 et 1421 (1).

Quant à la probité littéraire de Pomerius, l'offensive si énergique de M. O'Sheridan n'a pas réussi à ébranler la confiance du P. Reypens, mais elle lui a donné le sentiment qu'il ne fallait pas hésiter à instruire ce procès à fond et qu'il ne devait donc pas reculer devant les détails (2). C'est tout profit pour nous. Pour la clarté de la discussion, le P. Reypens ramène à cinq points précis les griefs formulés par M. O'Sheridan. C'est le quatrième qui touche au conflit Gerson-Schoonhoven. Lui seul nous intéresse. La critique de M. O'Sheridan y est assez heureusement résumée :

4. De bewoording waarin hij den uitslag meedeelt van Schoonhoven's pennestrijd met Gerson brengt Pomerius' goed trouw in ongunstige stelling (blz. 117-119) (3).

Le P. Reypens, et c'est l'un de ses grands mérites, a donc accepté la discussion sur le plan défini par M. O'Sheridan. Ce n'était pas agir sans quelque imprudence, ainsi que nous le verrons, mais c'était se mettre dans les conditions requises pour aboutir au succès. Succès tellement certain à ses yeux que, sûr d'être capable de montrer les failles de la critique sheridanienne, le P. Reypens commence par accorder à son adversaire deux avantages très appréciables. Au lieu d'opposer aux observations de M. O'Sheridan une fin de non-recevoir dépourvue de nuances, il concède tout d'abord qu'il n'y a très certainement pas à espérer trouver chez Pome-

---

s'appuyant sur la date à laquelle nous devons conclure jusqu'ici, tient compte de l'estime dont jouissait P. et de la vénération qui était donnée à S., et qui donne une explication raisonnable, psychologiquement et historiquement possible, des relations que nous devons supposer entre le travail de S. et celui de P. Nous ne prétendons pas que cette explication soit la seule possible, mais elle a, croyons-nous, sa valeur ».

(1) L. REYPENS, *Le sommet de la contemplation mystique* ; dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, t. V (1924), p. 44.

(2) L. REYPENS, *Voor de Geschiedenis van Jan van Ruysbroeck*, p. 505 : « Maar de zware beschuldigen van O'SHERIDAN en de streke volzin : « Pomerius est un menteur et un menteur fieffé » (blz. 117), het zeer algemeen besluit eindelijk dat we niet meer mogen betrouwen op de « reeds zeer onvolledige » biographie door Pomerius, dit alles verplicht ons in bizonderheden af te dalen en de aanklachten tegen den biograaf grondig te onderzoeken. »

(3) L. REYPENS, *l. c.*, p. 506. — « Les expressions avec lesquelle il rapporte le résultat de la polémique de S. avec G. met la bonne foi de P. en mauvaise posture ».

rius les qualités propres à un historien moderne, et, en précisant aussitôt les défauts caractéristiques de son récit, il en décèle la cause : voulant édifier son lecteur, Pomerius, ceci est hors de doute, ne dit pas tout. Il dissimule ou embellit. Est-ce une raison suffisante pour franchir d'un bond la distance qui sépare la qualification d'historien exact de celle de menteur consommé ? Le P. Reypens le nie :

Zeer zéker mogen we er ons niet op verwachten bij Pomerius de hoedanigheden te vinden die we bij een modern geschiedschrijver kunnen aantreffen. Zeer zéker ook zegt Pomerius niet alles, en, tot stichting zijner lezers schrijvend, verzwijgt hij of geeft 'n mooie kleur aan 't geen wij van elders weten of nog vernemen zouden niet zoo eervol te zijn geweest (1). Maar daarom zien wij volstrekt nog geen reden in de waardeering aanstonds heel den afstand te doorschrijden die bestaat tusschen de benaming : 'n nauwkeurig geschiedschrijver en die andere : 'n doorkneed lieger (2).

Ces concessions faites, le P. Reypens s'applique aussitôt à en limiter les conséquences fâcheuses. C'est à quoi tend toute sa discussion. Au terme, il conclura que, sur les cinq points d'attaque choisis par M. O'Sheridan, un examen attentif ne permet pas de prononcer la même sentence que lui, mais oblige à maintenir, dans son ensemble, la confiance naguère accordée à la bonne foi de Pomerius :

Kort samengevat : een nauwkeurig onderzoek der vijf hoofdbeschuldigingen die O'Sheridan tegen Pomerius meent te moeten inbrengen, laat ons niet toe hetzelfde vonnis als schrijver te vellen, en wij zien ons verplicht met de voorgangers op dit gebied, Pomerius' algemeene geloofwaardigheid te handhaven (3).

Voyons, en ce qui concerne le chapitre VII seulement, par quelle voie son examen attentif a conduit le P. Reypens vers cette conclusion capitale.

---

(1) Par la note 1 qu'il place ici : « Auger maar vooral De Vreese en Van Mierlo hebben hier al genoegzaam op gewezen », le P. L. Reypens nous montre qu'il demeure en réalité réfractaire aux accusations qu'il discute.

(2) L. Reypens, *l. c.*, p. 505. — « Très certainement, nous ne pouvons nous attendre à trouver chez P. les qualités que nous trouvons chez un historien moderne. Sûrement encore, P. ne dit pas tout et, écrivant pour édifier ses lecteurs, il passe sous silence ou il embellit ce que nous savons d'ailleurs ou jugerions avoir été moins honorable. Mais cela ne nous est absolument pas une raison pour franchir dans notre jugement de valeur toute la distance qui sépare l'expression : historien exact, de cette autre : fieffé menteur. »

(3) L. Reypens, *l. c.*, p. 516. — « Bref, un examen exact des cinq accusations capitales qu'O. croit devoir prononcer contre P. ne nous permet pas de porter la même condamnation que l'auteur et nous nous voyons obligé, avec ceux qui nous ont précédé sur ce terrain, de maintenir la véracité générale de P. »

Si la route est sûre, nous n'aurons qu'à nous abandonner à ce bon guide. Si nous trouvons quelque bonne raison de douter, nous reprendrons notre liberté, non sans nous être utilement acheminés par le fait même vers notre position de la question.

Fidèle à sa méthode, le P. Reypens commence par accepter la description donnée par M. O'Sheridan du contraste entre le chapitre VII de Pomerius et le dossier gersonien relatif à Ruysbroeck :

Wordt zij sterker aangetast door de vijfde aanklacht? Wij gelooven het niet. Ziehier die beschuldiging [1]. Gerson levert strenge kritiek op het derde boek aan Ruysbroeck's *Brulocht.* Schoonhoven schrijft 'n verdediging. Gerson antwoordt kort : 't Is waar dat andere plaatsen uit den mysticus toonen dat hij rechtgeloovig is. Maar de bewoording in het derde deel der *Brulocht* is niet te min te verwerpen, en zoo dusdanige uitdrukkingen ingang vonden aan de Parijsche Hoogeschool, zou hij ze onmeedoogend veroordeelen. Men moet maar klaar zijn in theologische kwesties. 't Is van al te groot belang. Zoo Ruysbroeck, die geen theoloog was, te verschoonen is, dan verdient hij, Schoonhoven, die wetens en willens zulke onjuiste bewoordingen verdedigt, met alle strengheid te wordend behandelt. Laten Bisschop en Inquisitor zien wat te doen staat ! Pomerius heeft de twee brieven van Gerson moeten kennen. Zij hebben, zegt schrijver, heel wat gerucht moeten maken in de kerkelijke kringen van Brabant, van de overgroote bereoemdheid van den Kanselier die ze opstelde. Welnu, ziehier wat van Gerson's « blicksemend » weerwoord gewordt onder Pomerius' pen : Sed ubi veritas sibi innotuit per quamdam epistolam sibi missam per fratrem Johannem de Scoenhovia, discipulum ejusdem prioris, eum de cetero in magna, ut dicitur, habuit reverentia. Nec suspicione dignum haberi censuit quidquid divinitus inspiratus in suis

---

(1) Je cite cette transition parce qu'elle trahit la précipitation avec laquelle cet article a été composé, à moins que le P. Reypens n'ait été victime des nécessités et des surprises de la mise en page. L'opposition Gerson / Pomerius n'est pas la cinquième, mais la *quatrième* inculpation : cf. plus haut, p. 560. La cinquième avait une existence propre et était ainsi libellée par le P. Reypens lui-même, p. 506 : « Ten slotte bedriegt ons Pomerius waar hij spreekt over de stichting van Groenendaal, en hij bedriegt ons wetens en willens (blz. 138 en vlg.) » C'était la plus importante, puisque c'est la prise « en flagrant délit de mensonge » sur ce point qui a conduit M. O'Sheridan à sa formule énergique : « menteur fieffé ». Par quelle inexplicable distraction le P. Reypens a-t-il pu confondre ces deux articulations de sa réplique? La conséquence la plus grave est la disparition de toute réponse à la deuxième partie de l'article *Une tentative malheureuse...* La discussion du problème relatif au chapitre VII occupe les pages 514-516. Immédiatement après vient l'examen du Prologue de Gérard le chartreux. Comment l'auteur a-t-il pu conclure, sans se relire, « een nauwkeurig onderzoek der *Vijf...* » (je souligne) ; comment auteur, éditeur, recenseurs, bibliographes, historiens, amis et adversaires ont-ils pu rester insensibles à cette étonnante lacune, c'est ce que je n'ai pas à expliquer, mais ce qui démontrerait, s'il en était besoin, qu'en histoire c'est bien souvent l'invraisemblable qui est vrai.

prior codicibus scriptitavit (1). Ziedaar, besluit O'Sheridan, blz. 119, wat Pomerius' goede trouw in erge verlegenheid brengt (2).

C'est à cette conclusion que le P. Reypens s'oppose aussitôt. Mais avant d'y parvenir avec M. O'Sheridan, il s'est permis en cours de route une réserve incidente dont il ne paraît pas avoir mesuré toute la portée. Lorsque M. O'Sheridan affirme que les deux lettres de Gerson ont fait sensation dans le Brabant ecclésiastique, le P. Reypens transpose cette certitude dans le mode du possible : tout dépend, observe-t-il, de la façon d'agir des chartreux, car c'est par l'un d'entre eux, Barthélemy Clantier, que Gerson fut amené à lire et à juger Ruysbroeck, et c'est à ce même chartreux que fut adressée la lettre gersonienne qui parvint ultérieurement à Jean de Schoonhoven (3). Remarque incomplète, mais essentielle, comme je l'ai montré plus haut, et dont l'auteur est loin d'avoir épuisé la fécondité. Trop confiant en l'efficacité de sa réplique directe pour s'attarder à recueillir des garanties latérales, le P. Reypens passe, et opère enfin son redressement.

Où M. O'Sheridan lit une preuve manifeste de déloyauté, le P. Reypens ne voit que sincérité parfaite, tout au plus nuancée d'une prudente et opportune réserve. Voici comment il comprend les choses. Pour lui, dans ce chapitre, Pomerius est un fils qui défend son père contre une critique — d'ailleurs limitée — qui ne l'a pas convaincu. Visant un but d'édification et voulant assurer aux ouvrages de Ruysbroeck le succès qu'ils

(1) L. Reypens rétablit ici le texte latin des *Analecta bollandiana*, t. IV, p. 288, l. 16-21, que M. O'Sheridan avait traduit en français ; cf. *supra*, p. 524.

(2) L. Reypens, *l. c.*, p. 514. — « Est-elle plus fortement atteinte par la cinquième accusation ? Nous ne le croyons pas. Voici cette accusation. G. critiqua sévèrement le troisième livre des *Noces* de R. S. écrit une défense. G. répond brièvement : il est vrai que d'autres passages du mystique montrent qu'il est orthodoxe. Mais la terminologie de la 3e partie des *Noces* n'est pas moins à rejeter, et si de telles expressions étaient introduits à l'U. de P., il les condamnerait impitoyablement. On n'a qu'à être clair dans des questions théologiques. C'est de trop grande importance. Si R., qui n'est pas théologien, est excusable, lui S., qui défend sciemment des expressions si inexactes, mérite d'être traité avec toute rigueur. Qu'évêque et inquisiteur voient ce qu'il y a à faire ! P. a dû connaître les deux lettres de G. Elles ont dû, dit l'auteur, faire pas mal de bruit dans les milieux ecclésiastiques du B., à cause de la très grande célébrité du chancelier qui les rédigea. Or voici ce que devient la réponse foudroyante de G. sous la plume de P. :... Voilà, conclut O. ce qui est embarrassant pour la bonne foi de P. »

(3) L. Reypens, *l. c.*, p. 514, note 1 : « Mogelijk, maar niet zeker. Alles hangt af van de handelwijze der Karthuizers. Want door een hunner, Bartholomeus Clantier, is Gerson er toe gekomen Ruysbroeck te lezen en over hem een oordeel te vellen, en tot Clantier is de brief gericht en dan verder tot Schoonhoven gekomen. »

méritent, il ne peut tout de même pas éviter de tenir compte de la critique de Gerson, en raison de la grande autorité du chancelier. Citer intégralement le texte de la censure eût été porter un coup mortel à la lecture, bienfaisante pourtant, de Ruysbroeck. Que faire? Pomerius a trouvé une solution : sans violer aussi peu que ce soit la vérité, il ne fait rien dire à Gerson que celui-ci n'ait dit, mais il ne reproduit pas toutes ses paroles (1).

Une note documentaire qu'il faut bien se garder d'omettre achève la preuve par la citation d'un texte gersonien capable de supporter l'ultime affirmation de Pomerius, et par une tentative de réduction du contraste qui éclate entre la *magna reverentia* de Pomerius et la prohibition totale formulée par l'*Epistola II ad Bartholomaeum*. Rien d'étonnant, déclare-t-elle, à ce que Pomerius ait pu écrire la phrase qu'on lui reproche : *nec suspicione... scriptitavit*, puisque Gerson avait dit littéralement dans la même lettre :

postmodum tam verbis quam scriptis excusare conatus sum praedictum auctorem postquam innotuit mihi quod in alio loco plus expresserat quod creatura nullo modo perdit esse suum quod habet in proprio genere. Quod si idem inseruisset ad verba tertiae partis sui tractatus non ita praebuisset occasionem errandi et se culpandi non solum apud simplices sed litteratos et edoctos (2).

---

(1) L. Reypens, *l. c.*, p. 514-515 : « Wij besluiten : ziedaar hoe in een levensbeschrijving van Ruysbroeck, die gemaakt is om den lezer te stichten, Pomerius, die met Schoonhoven en meer andere schrouwers van zijn tijd innig overtuigd is, om hem ondervonden te hebben, van den weldoenden invloed die kan uitgaan uit de werken van den mysticus ; die van den andern kant geenszins overtuigd is door wat Gerson tegen een gedeelte dier geschrieften inbrengt, maar toch, als hij voor 't publiek spreekt, rekening moet houden met het groote gezag van den Kanzelier, ziedaar hoe Pomerius niet aan Gerson dingen doet zeggen die hij niet gezegd heeft [ici, la note 1], maar slechts een gedeelte overneemt van wat Gerson zeide, om aan Ruysbroeck's werken den bijval te laten dien zie verdienden. Ziedaar hoe Pomerius de strenge beoordeeling van Gerson, die hij in alle geval moest mededeelen, en die hij in zijn tijd niet volledig kon overschrijven zonder een doodelijken slag te geven aan de weldoende lezing van Ruysbroeck's Werken, ziedaar hoe hij van die beoordeeling gewag maakt zonder zoo weinig mogelijk inbreuk te doen op de waarheid, juist gelijk Sayman het gedaan had en doen moest in het Sterfboek, wilde hij de ware glorie van Ruysbroeck door het stipte verhaal der stichting van Groenendaal (!), zoo dat in den zin van O'Sheridan moet uitvallen, voor minder ruim denkende geesten niet aanmerkelijk tanen. Hier als voor den oorsprong van Groenendael (!) is Pomerius de zoon die van zijn vader spreekt, en den zegenrijken invloed van dien vader handhaaft, door te verzwijgen wat dien invloed wel niet diende te verminderen, maar toch zéker bij de meesten inderdaad verminderen zou. »

(2) L. Reypens, *l. c.*, p. 515, note 1 : « Gerson zegt o. a. letterlijk » ; suit le texte. Le P. Reypens ajoute : « Schoonhoven maakt er terecht uit op : « nec suspicione »... *Schoonhoven* est ici un *lapsus calami* pour *Pomerius*. On le retrouve quelques lignes plus bas ; cf. la note suivante.

Texte très fort contre la rigidité de la critique sheridanienne. Qu'il soit décisif, c'est une autre question qu'il ne faudra pas éluder, car il pourrait bien se retourner contre l'érudit qui l'exhume si opportunément. Reste, en tout cas, le fait que Gerson ne veut absolument pas tolérer la terminologie théologique de Ruysbroeck, et que Pomerius dissimule cette opposition. C'est son droit, affirme le P. Reypens, car il peut, d'un autre point de vue, avoir une autre opinion, bien que Gerson ait raison au fond, surtout quant à l'opportunité de telles formules à leur époque. D'ailleurs, et ici le P. Reypens dépasse les textes pour proposer deux hypothèses fort intéressantes, d'ailleurs le rejet de la terminologie peut très bien s'allier chez Gerson au grand respect dont parle Pomerius, et ces sentiments pouvaient être connus à Groenendael grâce à la médiation d'un ami de Gerson, ce chartreux Barthélemy que Jean de Schoonhoven avait vraisemblablement connu. Et, pour terminer cette note habilement composée, le défenseur de Pomerius revient à des certitudes textuelles qui le rapprochent du P. van Mierlo : dès le commencement, Gerson appréciait les deux premiers livres des *Noces spirituelles*, et l'on peut voir à quel point par ce qu'il en dit dans sa première lettre à Barthélemy (1).

Tel est le chemin dialectique suivi par le P. Reypens. A son sens, il est assez sûr pour que l'on puisse conclure : la conduite de Pomerius en ce nouveau cas particulier ne compromet pas le crédit qui lui est dû en général :

En nogmaals moeten wij besluiten dat Pomerius algemeen geloofwaardigheid ook door deze bizondere handelwijze niet ten ondergaat (2).

(1) L. Reypens, *l. c.*, p. 515, note 1, suite : « Gerson heeft gereedelijk toe dat men Ruysbroeck niet voor 'n ketter moet houden, *suspicione dignum*, maar hij drukt er sterk op, dat theologisch gesproken z'n uitdrukkingen verwerpelijk zijn. Van dit laatste alleen spreekt Schoonhoven [*sic*, *lege* : Pomerius] niet, en hij kon, van een ander standpunt uit, ook een andere meening zijn toegedaan, al blijft Gerson in den grond gelijk hebben vooral wat de toenmalige opportuniteit van zulke zegswijzen betreft. Met het verwerpen der termen kan bij Gerson best de *magna reverentia* voor Ruysbroeck waar Pomerius van spreekt, gepaard gaan, en Schoonhoven [ici, le P. Reypens pense-t-il encore à Pomerius en écrivant Schoonhoven, ou à Schoonhoven lui-même ? — A Schoonhoven, sans doute, puisque Pomerius vient de reparaître sous sa plume.] kon door Bartholomeus Clantier, dien hij zeer waarschijnlijk heeft gekend en die Gerson's vriend was, omtrent die gevoelens van den kanselier zien ingelicht. Hoezeer Gerson ten andere van 't begin af de twee eerste deelen der *Brulocht* waardeerde, toonen zijn eigen woorden uit den eersten brief, (du Pin, I, k. 39 [*sic*, *lege* : 59]) : *Novissime illum attentius relegens comperi multa ibidem tradi salubria et alta documenta* enz. »

(2) L. Reypens, *l. c.*, p. 515. — « Et il nous faut encore une fois conclure que la sincérité générale de P. n'est pas non plus compromise par cette manière spéciale d'écrire. »

Je ne doute pas que le P. Reypens se soit convaincu lui-même, puisqu'il a publié son argumentation. Il me paraît pourtant difficile de le suivre sans éprouver un malaise insurmontable. Je dirai pourquoi, mais ce qui me confirme dès l'abord en ce sentiment, c'est que je ne suis sans doute pas le premier à en être affecté, car il existe à cet égard au moins une position remarquable. C'est elle que je vais décrire brièvement.

### 3. *Dom H. Lindeman.*

L'ouvrage collectif *Jan van Ruysbroeck Leven. Werken.* (Onder de redactie van het Ruusbroeck-Genootschap. Antwerpen). Het Kompas, Mechelen. De Spieghel, Amsterdam, 1931, in-8°, 450 p., n'appartient assurément pas à l'école de M. P. O'Sheridan. C'est l'influence du P. Reypens qui y domine. On a tout de même senti la nécessité d'y étudier les sources de la vie de Ruysbroeck. Chargé de ce travail, dom H. Lindeman s'est bien gardé de juger le problème résolu par M. O'Sheridan (3). Il le pouvait d'autant moins qu'il considère la thèse sheridanienne comme intenable, puisqu'elle a été réfutée dans le détail par le P. Reypens. Dom Lindeman renvoie donc son lecteur à l'article de *Dietsche Warande* (4). Mais, chose curieuse, après lui avoir rendu cet hommage, et tout en adhérant à la thèse traditionnelle quant à la véracité d'ensemble de Pomerius, le nouveau critique n'a pas le courage d'en maintenir les conclusions positives concernant le chapitre VII. Pourquoi?

Dom H. Lindeman commence toutefois par s'accorder avec le P. Reypens sur la date de la *Vita Rusbrochii*. Il adopte l'opinion de l'éditeur, mais pour une raison en partie nouvelle. Observant que l'on ne semble pas avoir tout d'abord senti la force d'*olim cancellarius*, il concède que, dans ce cas, *vestri prioris* serait à interpréter au sens de *votre ancien prieur*. C'est une concession implicite à M. O'Sheridan. Rappelant, d'autre part, la donnée du chapitre XIX déjà signalée par le P. van Mierlo, il montre

---

Le même auteur a poursuivi la discussion de la thèse sheridanienne dans *Dietsche Warande en Belfort*, t. 36 (1926) : L. Reypens, *Voor de Geschiedenis van Jan Van Ruusbroec. II. Ruusbroec Joachimiet?*, p. 92-107. Dans ce fort intéressant article, absolument rien ne concerne notre *chapitre VII* de Pomerius.

(1) Dom H. Lindeman O. S. B., *De bronnen van Ruusbroec's leven, l. c.*, p. 42-59. Cet article est déparé par quelques coquilles particulièrement regrettables lorsqu'elles portent sur des dates. Attention à la p. 55 : lire 1412 au lieu du premier 1421 : p. 56, l. 6 : lire 1429 au lieu de 1329 ; et note 3, lire 1914, et non 1924...

(2) H. Lindeman, *l. c.*, p. 58, note 1 : « Voor een gedetailleerde weerlegging van O'Sheridan zie ; Dr. L. Reypens S. J., Voor de geschiedenis »...

qu'il y est question d'un personnage *encore vivant* au moment de la rédaction. Nous avons vu le P. Mierlo citer, d'après Auger, P. Impens datant de 1427 la mort de cet Inglebert de la Marck, et M. O'Sheridan déclarer, pour sauver sa chronologie, cette date fausse. Sans signaler ce conflit, dom Lindeman donne raison à M. O'Sheridan quant à l'inexactitude de cette date, mais satisfait parfaitement le P. van Mierlo en constatant que l'erreur doit être corrigée non par une descente, mais par une remontée chronologique : cette mort daterait en réalité de 1422 ou 1423 (1). Aucune référence n'est donnée, et c'est tout à fait regrettable, car le point est de première importance. Reste à expliquer *olim cancellarius*. Dom Lindeman ne s'y dérobe pas : il le fait comme le P. Reypens. Puis, il se sert successivement des deux textes : *minimus frater* et *superioris arbitrio* pour prouver que Pomerius écrit de Groenendael comme simple moine. C'est seulement à cette occasion qu'il rejette un argument de M. O'Sheridan :

Dr. O'Sheridan ziet hierin een bewijs dat Pomerius prior was (2) !

M. O'Sheridan ayant démontré que la première rédaction du *Necrologium* est antérieure aux dates fixées par l'éditeur, dom Lindeman renonce aux précisions fournies par l'*Epilogus* des *Analecta* et se contente de placer la composition de la Vie entre 1414 et 1421 :

Wij moeten dus de samenstelling van zijn Vita handhaven tusschen 1414 en 1421, zonder den datum nader te kunnen bepalen (3).

Sur quoi surgit l'inévitable question :

Wat nu te denken van Pomerius' geloofwaardigheid ?

La réponse est à deux degrés. Classant avec plus de précision les arguments hérités des *Analecta* et accrus en cours de route, dom Lindeman commence par énumérer les raisons qui dissuadent de le croire trompeur ou trompé, et conclut que tout cela plaide fortement en faveur de la sincérité de Pomerius comme historien (4). Mais ici, le critique des sources ne

(1) H. Lindeman, *l. c.*, p. 56 : « Hij overleed, volgens Impens in 1427, in werkelijkheid in 1422 of 1423. »

(2) H. Lindeman, *l. c.*, p. 56, note 4.

(3) H. Lindeman, *l. c.*, p. 56.

(4) H. Lindeman. *l. c.*, p. 56-57 : « Wat nu te denken van Pomerius' geloofwaardigheid ? Gedurende geheel zijn leven stond hij in groot aanzien bij zijn tijdgenooten en genoot het vertrouwen zijner oversten, getuige de gewichtige ambten, waarmede hij bekleed werd. Hij was dus zeker een rechtschapen mensch en de bedoeling te bedriegen mag hem niet worden toegeschreven zonder voldoend bewijs. Werd hij zelf bedrogen ? Hij nam zijn taak als geschiedschrijver ernstig op. Eerstens ging het plan niet van hem uit,

peut plus rester sourd à la voix de M. O'Sheridan. Moins complet que le P. Reypens, il s'en tient à deux des faits allégués contre cette véracité : l'un des deux, le seul qui nous intéresse, est l'*incident Gerson*. Sur ces deux points, toute résistance lui paraît impossible. Renonçant au jeu subtil des restrictions mentales, il donne partie gagnée à l'adversaire de Pomerius.

Sans doute, à la différence de M. O'Sheridan, dom H. Lindeman se refuse à induire d'une défaillance particulière la fausseté de l'œuvre entière ; sans doute, c'est à l'exemple de L. Reypens qu'il consent à traiter Pomerius de biographe médiéval affranchi des rigoureuses exigences de l'histoire et capable, dans son dessein primordial d'édification, de présenter les choses de la façon la plus avantageuse, non sans dissimuler à l'occasion le revers de la médaille. Mais, à l'exemple de M. O'Sheridan, à sa suite, et à la différence du P. Reypens, il ne considère pas ces concessions théoriques comme dépourvues de toute application pratique. Sur deux points, la véracité de Pomerius lui paraît bien compromise. Le premier, relatif à la fondation de Groenendael, ne nous concerne pas. Le second, c'est notre chapitre VII. Il faut avouer, confesse dom Lindeman, que sa version du jugement définitif de Gerson n'est pas parfaitement exacte. Si le chancelier répétait son aveu de l'orthodoxie personnelle de Ruysbroeck, son approbation ne s'étendait pourtant pas sans réserves jusqu'à ses œuvres (1).

La critique sheridanienne a donc fini par mordre sur les défenseurs les plus résolus de Pomerius. Ce n'est pas à dire que dom Lindeman se prête passivement à ses exigences négatrices, mais il se croit tenu d'en accepter

---

maar ontving hij het bevel van zijn oversten : het was dus geen ijdelheid, die hem dreef. Vervolgens vroeg hij zijn inlichtingen aan twee tijdgenooten van Ruusbroec, Jan van Schoonhoven en Jan Beckers, welke laatste, hoewel eerst na Ruusbroec's dood ingekleed, toch den Prior goed gekend kan hebben, daar hij uit Hoeylaert afkomstig was, niet ver van Groenendaal. Hij haalt ook de verklaringen aan van eenige leekebroeders, die den Zalige nog gekend hadden. Als hij van een feit twee lezingen kent, vermeldt hij beide, hij waarschuwt ook, als hij het gebeurde niet rechtstreeks vernam. Dit alles pleit sterk voor de oprechtheid van Pomerius als geschiedschrijver. »

(1) H. Lindeman, *l. c.*, p. 57 : « Hiertegen voert Dr. O'Sheridan de wijze aan, waarop hij het Gerson-incident vermeldt en zijn verhaal over de stichting van Groenendaal. Wat dit laatste aangaat [. . . ]. Het moet ook erkend worden, dat zijn lezing van Gerson's eindoordeel niet volkomen juist is : zonder twijfel herzag de kanselier zijn oordeel over Ruusbroec's persoonlijke rechtgeloovigheid, maar zijn goedkeuring strekte zich niet onvoorwaardelijk tot diens geschriften uit. Beide gevallen geven ons dus een beperking van Pomerius' gezag : wij moeten niet vergeten, dat wij een middeleeuwschen levensbeschrijver lezen, wiens voornaamste doel was te stichten en die dus de zaken op het voordeeligst voorstelt, ook de schaduwzijden wel eens verzwijgt. Wij mogen hem dus niet dezelfde strenge eischen stellen als aan een modern geschiedschrijver en bij eenig falen op een bepaald punt onmiddelijk tot algeheele valschheid besluiten. »

deux conclusions tout en refusant le verdict d'ensemble qu'elles fondaient. La question est de savoir si une telle position est légitime. Tant que l'on traite Pomerius comme un témoin sûr et véridique, on peut écrire l'histoire de Ruysbroeck en suivant tranquillement sa *Vita Rusbrochii.* Lorsqu'on accorde que cet hagiographe est suspect de dissimulation ou d'embellissements, non sans démontrer toutefois que, sur tous les points oú l'on a cru le prendre en défaut, sa véracité est hors de cause, on peut encore considérer sa biographie comme une source utilisable et, moyennant quelques précautions, l'utiliser. Mais lorsqu'on se sent contraint d'avouer que, sur deux points au moins, Pomerius a non seulement commis deux erreurs de fait mais déformé intentionnellement la vérité, on peut assurément se refuser à le traiter aussitôt de menteur fieffé et à rejeter, comme mensongère, sa biographie tout entière, mais je ne vois pas comment éviter de conclure que son témoignage ne doit être désormais reçu que sous bénéfice d'inventaire, et d'inventaire portant sur chacun des points qui le constituent. M. O'Sheridan dépasse en sévérité ce que ses propres arguments lui permettent d'établir ; le P. Reypens se flatte un peu vite d'avoir démontré l'inanité de la critique sheridanienne sur les cinq points choisis par elle ; mais, situées aux antipodes l'une de l'autre, ces deux positions ont le mérite d'être logiques. Il s'en faut du tout au tout que dom Lindeman aille jusqu'aux extrémités sheridaniennes ou nourrisse toutes les illusions du P. Reypens : reste à savoir si sa conclusion garde avec les observations qui la préparent le minimum de cohérence qu'on est en droit d'exiger d'une critique des sources.

Comme il appert de ce qui précède, conclut-il, Uten Bogaerde reste notre source la plus importante et, au total, bien digne de foi, pour la vie de Ruysbroeck. Il faut y ajouter quelques données complémentaires, dispersées de ci de là, mais qui ne modifient ni ne complètent essentiellement l'image de Ruysbroeck tracée par Pomerius et le frère Gérard. En poussant plus avant les recherches d'archives, on mettrait peut-être en lumière quelques autres détails, mais il n'y a pas à espérer qu'elles nous rendent jamais la Vie écrite par Schoonhoven, qui serait la source auxiliaire la plus désirable pour notre connaissance de Ruysbroeck (1).

(1) H. LINDEMAN, *l. c.*, p. 59 : « Zooals uit het bovenstaande blijkt, blijft Uten Bogaerde onze voornaamste en, over het geheel, wel te vertrouwen bron voor Ruusbroec's Leven. Hier en daar verspreid zijn nog enkele aanvullende gegevens bijeen te brengen, die echter geen van allen het beeld door Pomerius en Broeder Gheraert van Ruusbroec gegeven wezenlijk verandern of vervolledigen. Misschien brengt een verder doorgezette archiefstudie nog eenige bijzonderheden aan het licht : het is echter wel niet te verwachten, dat zij ons Schoonleven's (*sic*) Leven, dat de meest te begeeren hulpbron voor onze Ruusbroec-kennis zou zijn, nog ooit zal teruggeven ! »

Telle est, à ma connaissance, la dernière conclusion de la critique systématiquement bienveillante pour Pomerius. Favorable aux constructions historiques immédiates, elle ne tarda pas à ranimer le courage des admirateurs de Ruysbroeck. Qu'on tourne la page : convaincu que dom Lindeman a mis hors de doute la valeur historique de Pomerius, le Dr D. A. Stracke S. J. élabore aussitôt une savante dissertation sur la vie et le caractère de Ruysbroeck, où il dégage du texte de Pomerius suivi pas à pas une psychologie ruysbroeckienne dans le cadre biographique de Pomerius (1).

Et pourtant, comment se dissimuler l'imperfection dont souffre cette conclusion ultime et refuser de discerner les ferments de dissolution qui la travaillent manifestement ? Lorsqu'on vient de constater que, par deux fois au moins, sur deux points essentiels et de façon fort insidieuse, on a été induit en erreur, au nom de quel principe peut-on ou doit-on accorder au témoin responsable un crédit si large que tout son témoignage en bénéficie ? Seul le désir d'avoir une vie de Ruysbroeck à écrire peut inspirer une telle indulgence. Mais ce désir ne peut se satisfaire que si l'on traite Pomerius avec un parti pris de bienveillance. Ce serait peut-être agir avec sagesse, à la condition toutefois de ne pas aller jusqu'à l'aveuglement ou à la naïveté, et de se refuser expressément aux trois actes de foi, d'espérance et de charité qui soutiennent la conclusion de dom Lindeman et qui, n'ayant rien de théologal, sont encore plus dépourvus, s'il est possible, de critique.

Acte de foi en la sincérité générale de Pomerius, mais acte gratuit et foi imprudente, car dom Lindeman n'a rien à opposer à la critique sheridanienne, et si M. O'Sheridan a raison, l'histoire ne peut plus croire Pomerius sur parole. Acte d'espérance aux résultats des recherches d'archives, mais acte inconsidéré et espoir décevant quoique limité, puisque, désespérant de retrouver Schoonhoven, dom Lindeman est assuré du moins que les archives, ne pouvant contenir que des détails complémentaires, ne révéleront rien qui vienne contredire sur les mêmes points ou sur d'autres encore, le témoignage de Pomerius. Acte de charité, je veux dire amour de prédilection pour ce cher Pomerius, mais acte injuste et charité partiale, puisqu'elle inspire à l'historien un mot significatif qu'on ne peut lire sans sursauter : retrouvé, contre toute espérance, Schoonhoven ne serait qu'une source auxiliaire : *hulpbron* ! Auxiliaire de qui ? sinon de Pomerius, définitivement fixé au premier plan, alors que, dans une telle hypothèse, il serait aussitôt relégué au second, et peut-être éclipsé pour toujours.

---

(1) Dr. D. A. Stracke S. J., *Jan van Ruusbroec's leven en karakter*, *l. c.*, p. 60-100 ; cf. p. 61, note 1 : « Over de historische geloofwaardigheid van Pomerius zie in dit *Gedenkboek* het artikel van Dom Linderman (*sic*) O. S. B. »

Renonçant à fermer les yeux aux évidences tirées brutalement en pleine lumière par M. O'Sheridan, ou à s'en débarrasser par quelque artifice de casuistique, dom Lindeman a cru pouvoir échapper à la dialectique sheridanienne en sacrifiant deux détails importants. C'est ce qu'on appelle faire la part du feu. Une méthode inspirée d'une telle métaphore est-elle valable en critique historique? Un texte n'est ni un édifice composé de parties hétérogènes, ni un organisme qu'une amputation peut délivrer d'éléments infectés. C'est une production qui dépend de la qualité de l'esprit qui l'a conçue, et dont tous les éléments, étroitement solidaires, seraient également caractéristiques si l'on pouvait les isoler et les connaître tous et chacun avec une égale perfection. Du fait qu'une déficience partielle est observée résulte immédiatement, en vertu d'une relation de nature qu'il serait fallacieux de méconnaître, un soupçon étendu à l'ensemble du texte et à son auteur. Si cette défaillance est d'ordre moral, si elle trahit une intention de tromper, le mal est plus grave et rien ne peut l'atténuer. Rien, que le contrôle minutieux, terme à terme. On dira alors que, trompeur sur tel point, le témoin est véridique sur tel autre, mais on ne pourra le dire qu'après avoir vérifié.

Onéreuse, cette méthode me paraît nécessaire. C'est celle qu'a voulu appliquer le P. Reypens, mais décidé à sauver Pomerius, il n'est pas allé jusqu'au bout de ses exigences. S'il l'eût mise en œuvre, dom Lindeman se fût épargné la disgrâce qui n'a pas tardé à frapper au cœur la trilogie de quasi-vertus dont le faisceau était nécessaire à sa conclusion. Le premier explorateur en quête de confirmations d'archives n'a rien trouvé en faveur de Pomerius, mais a exhumé de quoi le contredire (1). L'« espérance ». de dom Lindeman doit se changer en crainte : que deviendront sa foi et sa charité?

---

(1) Cf. P. Lefèvre, *Le séjour du mystique brabançon Jean de Ruusbrooc à Bruxelles*, cité *supra*. p. 88-89. C'est pourquoi, dans le *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, t. II (1933-1936), n° 425, p. 234, dom H. Bascour, rendant compte de l'article de dom Lindeman, se garde de partager sa confiance : « Contre M. O'Sheridan encore, qui en fait un faussaire et un plagiaire, dom L. en défend la probité historique et la bonne information. Les faits confirment-ils ce jugement, reposant sur le caractère de Pomerius plus que sur son œuvre même? La question se pose et, après l'enquête du P. Lefèvre [. . . ] on ne trouvera pas exempte de témérité cette confiance de dom L., même accompagnée de ses réserves générales touchant l'objectivité de l'hagiographie médiévale. » Un peu plus loin, le même recenseur déclare, sur l'article de J. Van Mierlo, *De Bloemardinne-episode*... (d'*Ons geestelijke Erf*, t. 7 (1933)), n° 430, p. 237-238 : « la thèse soutenue par le P. Van Mierlo est peut-être excellente, mais l'argument sur lequel elle s'appuie est loin d'être apodictique et l'accord ne paraît pas encore trouvé entre le récit de Pomerius et ce que les archives nous apprennent d'Heilwige Bloemaert. » C'est le bon sens même.

Malgré toute l'érudition déployée en attaques et contre-attaques, il est donc manifeste que la question n'a pas été aussi correctement posée qu'il eût été désirable. L'éditeur et ses disciples n'ont vu ou voulu voir aucune difficulté. En rejetant la *Vita Rusbrochii* tout entière, en oubliant d'ailleurs de tenir compte de certaines fluctuations gersoniennes observables, selon l'exacte remarque du P. Reypens, dans le texte même où il ne veut lire que sévérité, M. O'Sheridan a peut-être durci la critique de Gerson et dépassé ce que les textes l'autorisaient à conclure. De leur côté, les apologistes de Pomerius, ou bien minimisent systématiquement les griefs de M. O'Sheridan sans parvenir à montrer en quoi pèche sa dialectique, ou bien se rendent pratiquement à la clarté et à la force de sa démonstration tout en essayant de circonscrire les dégâts et en maintenant la véracité du témoin comme une nécessité pratique plutôt que comme un fait dûment établi. Désaccord funeste. Dans de telles conditions, chacun peut demeurer sur ses propres positions, ce qui caractérise les discussions vaines plutôt que les enquêtes correctement menées. C'est pour en finir une bonne fois avec tant d'hésitations et d'incertitudes que, dans une contribution récente, le R. P. Lefèvre s'est décidé à reprendre le problème d'ensemble afin de mesurer la valeur historique des écrits de Pomerius sur la Vie de Ruysbroeck et les origines de Groenendael (1).

## IV. **Le dernier mot de la critique.**

Par l'ampleur de son dessein, le P. Lefèvre déborde de toutes parts le point de vue très limité auquel les conditions mêmes de notre recherche nous ont conduits à nous placer. Nous ne pourrons dès lors le suivre dans tout le détail de son étude ; mais si nous voulons respecter sa méthode et comprendre ses décisions, nous ne saurions éviter de situer dans le corps de son exposé la partie fort réduite qui concerne le point qui seul nous intéresse directement.

A l'inverse de ce que nous aurons à faire, à l'inverse de ce qu'il avait si bien commencé à faire lui-même et de ce qu'on était en droit d'attendre de lui, l'auteur de cette étude qui se veut décisive sur *la valeur historique des écrits de Pomerius* a adopté une méthode déductive. Au lieu de poursuivre point par point la vérification des données incluses dans le *De origine* triparti, le P. Lefèvre s'est hâté d'occuper une position dominante qui

(1) Plac. Lefèvre *O. Praem.*, *La valeur historique des écrits de Pomerius sur la vie de Ruusbroec et les origines de Groenendael* ; dans les *Annales de la société royale d'archéologie de Bruxelles*, t. 40 (1936), in-8°, 232 p., p. 148-165.

lui permît de définir d'abord la méthode de l'écrivain qu'il voulait juger, puis de descendre de là aux jugements particuliers que mérite chacun des détails mis en œuvre par cette méthode. C'est une simplification, un moyen court. Par là, cet érudit se rapproche beaucoup de M. O'Sheridan, dont il commence par rappeler l'intervention et le succès très discuté. Sans doute, il entend faire œuvre originale, et l'on doit reconnaître qu'il y a réussi, mais, s'il a la sagesse de laisser à son créateur la thèse du joachimisme de Ruysbroeck ainsi que le pittoresque de ses outrances verbales, il a si manifestement subi l'influence de sa critique qu'il en maintient les résultats et que sa contribution paraît avoir surtout pour fin de les confirmer.

Pour rendre compte de son étude, on pourrait dire que le P. Lefèvre a travaillé à la lumière des résultats de la critique sheridanienne et d'une idée générale sur les lois de la critique hagiographique, tout en s'inspirant de l'expérience déjà tentée par lui dans les archives bruxelloises. Ces trois influences convergentes ont défini sa base de départ en lui permettant d'interpréter avec beaucoup d'assurance un certain nombre de faits textuels choisis comme dignes d'attention en raison de leur commun caractère d'invraisemblance. Le P. Lefèvre ne s'indigne pas, mais sa douceur n'est pas moins fatale au vieux biographe que la violence sheridanienne. Il n'est que de lire sa conclusion pour s'en convaincre :

> Concluons : l'œuvre de Pomerius qui depuis le XVe siècle passe pour la source par excellence de tout ce que nous savons sur les origines de Groenendael et la vie de son premier prieur, Jean de Ruysbroeck, est une composition hagiographique dans le sens propre du mot ; elle ne mérite nullement la confiance illimitée que d'aucuns lui ont prêtée avec trop de complaisance. Nombre d'affirmations qui y sont contenues ne trouvent aucun appui ailleurs et ne dépassent pas le cadre d'une tradition tardive et défigurée par la légende. Sauf quelques rares passages, ce que l'on en peut retenir relève du domaine des faits d'opinion, non de celui des faits historiques (1).

Je ne suis pas sûr de comprendre cette ultime distinction, mais je ne crois pas me tromper en considérant le P. Lefèvre comme un allié de M. O'Sheridan, et en déclarant cette alliance des plus avantageuses au critique gantois. La question est de savoir si l'influence sheridanienne dont elle est le signe en même temps que le fruit a engagé le P. Lefèvre sur la bonne voie ou bien si, dès le départ, cette enquête nécessaire et, en apparence, décisive, n'a pas été faussée, au moins en partie, par la méthode même qu'elle a cru pouvoir adopter.

Le premier pas du nouveau critique dans la direction qu'il a résolu de

---

(1) P. Lefèvre, *La valeur historique*, p. 165.

suivre consiste à classer Pomerius dans une catégorie d'écrivains bien connus par les historiens de la littérature chrétienne, celle des hagiographes. Geste anodin? Décisif, au contraire, car l'œuvre d'un hagiographe relève par définition de la critique hagiographique, et chacun sait ce que cela veut dire. Si ses lecteurs l'ignoraient, le P. Lefèvre le leur apprendrait en leur faisant lire les déclarations les plus nettes de ses maîtres, les bollandistes. D'un mot, le P. Delehaye a dit l'essentiel :

> Le plus sûr moyen de rendre inextricables en ces matières, les questions difficiles, c'est de pratiquer, à côté du culte du saint, le culte de l'hagiographe. (1)

Le P. Lefèvre ne pratique pas le culte de Pomerius. Il sait ce qu'on peut attendre d'un hagiographe. Ayant mis cet auteur à sa place, pourquoi hésiterait-il à faire l'économie de longues recherches? L'essentiel est atteint. Il possède une définition. Il va déduire ses conséquences. Tout son article, comme celui de M. O'Sheridan, sera, à sa manière, une disqualification de Pomerius. Chose remarquable, une telle évolution devait être incluse dans la première enquête du P. Lefèvre, car, après l'avoir rappelée, il déclare :

> Ce simple coup de sonde appelait une enquête plus large. Elle devait porter non sur des affirmations particulières du chroniqueur, mais sur sa méthode de travail (2).

Rien de plus naturel que ce besoin d'élargissement, mais que penser du choix selon lequel il est satisfait? Comment ne pas constater, sur ce point capital, un changement de plan? Elargir une enquête, c'est multiplier les éléments considérés et les vérifications systématiques. Se contenter d'une observation pour juger d'une méthode d'ensemble, ce n'est plus élargir son enquête, mais en sortir par induction. Que le P. Lefèvre ait prévu, dès ses fouilles bruxelloises, l'usage qu'il ferait un jour de leurs résultats négatifs, c'est ce dont ne pourraient s'étonner que des théoriciens coupés de contact avec la recherche scientifique, mais ce qui est un peu surprenant c'est que, une découverte faite, il ait cédé à l'attrait de la généralisation et déserté le terrain des constatations matérielles pour s'installer sur celui des hypothèses psychologiques et des déductions d'allure quelque peu idéalistes. C'est en tout cas ce qu'il a voulu et cru faire dans son présent article, avec la plus entière confiance dans la fécondité d'une telle anticipation :

---

(1) H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* (*Subsidia Hagiographica*, 21), Bruxelles, 1934, p. 41, cité par P. Lefèvre, *La valeur historique...*, p. 149, note 3.
(2) P. Lefèvre, *La valeur historique*, p. 149.

Sans doute, y aurait-il moyen, de la sorte, de voir jusqu'où on pourrait lui faire confiance. C'est à exposer les constatations réunies dans cet ordre d'idées qu'est consacré le présent article (1).

Quoi qu'en pense son auteur, il s'en faut de beaucoup que son article tienne cette promesse. On pourrait même dire qu'il s'en faut de tout. Comment aurait-il pu en être autrement? Par quel sortilège, en effet, le P. Lefèvre aurait-il pu atteindre la méthode de travail de Pomerius avant d'avoir défini les seuls éléments qui nous soient accessibles, à savoir les résultats de cette méthode, tels qu'ils sont inscrits dans chaque partie, chaque chapitre, chaque ligne, chaque mot du *De origine*? Le P. Lefèvre n'est pas sorcier, et nous voyons bien comment il s'y est pris pour réaliser son programme. Ayant décidé de surseoir à ses recherches érudites afin de déduire de la méthode de Pomerius le jugement qu'il convient de porter sur la valeur de son témoignage, le critique se trouve dans une situation ambiguë d'où il ne peut sortir que par un artifice imité des mathématiques, en supposant le problème résolu. C est à quoi lui sert sa classification. Ranger Pomerius parmi les hagiographes, c'est, quand on est informé, se prononcer par le fait même sur sa méthode. Voilà pourquoi l'on trouve dans cet article relativement court étant donné la difficulté du sujet, trois pages consacrées à des considérations générales sur le manque de sincérité qui caractérise les hagiographes (2). Du général, l'auteur passe au particulier : or, Pomerius est « à la fois chroniqueur monastique et hagiographe ». Donc... « son écrit va nous édifier sur sa méthode » (3).

Cela fait, le critique n'éprouve plus aucune difficulté à énumérer les traits « édifiants » de cette œuvre écrite « avec complaisance » (4) et d'un « style enthousiaste » (5). Bon prince, il consent à avouer que

---

(1) P. Lefèvre, *La valeur historique*, p. 150.
(2) P. Lefèvre, *La valeur historique*, p. 152-154.
(3) P. Lefèvre, *La valeur historique*, p. 154.
(4) P. Lefèvre, *La valeur historique*, p. 154.
(5) P. Lefèvre, *La valeur historique*, p. 155 : « Tout cela est raconté dans un style enthousiaste, farci de réminiscences scripturaires et de considérations morales propres à émouvoir le lecteur. Qui n'y reconnaîtra le produit d'un écrivain pénétré de l'esprit des conteurs médiévaux et parfaitement au courant de leurs procédés littéraires? Pour lui aussi, un saint, un fondateur de monastère, est avant tout un homme qui opère des miracles ou des actions hors d'atteinte. » Je n'ai pas à défendre ici la sincérité de Pomerius, mais je ne peux lire de pareilles déclarations sans me dire que l'exagération et le cliché sont surtout visibles chez le critique. Pour réduire Pomerius à l'idée qu'il se fait d'un hagiographe suspect par définition, le P. Lefèvre perd contact avec le texte qu'il prétend juger. Pourrait-il nous indiquer les chapitres où Pomerius mettrait au compte de Ruysbroeck, précisément en qualité de fondateur de monastère, des miracles, des

ces dispositions ne permettent pas de condamner *a priori* le narrateur qui en est animé, <mais> elles ne sont précisément pas faites pour endormir notre vigilance (1).

Avoir les yeux ouverts, c'est être capables de discerner, grâce à une « critique austère », le vrai du faux. Mettant à part quelques « faits à portée générale » dont l'exactitude est incontestable mais dont il réduit le nombre à sept ou huit (2), le P. Lefèvre s'est convaincu que,

> sur ce canevas, Pomerius brode à l'aise des arabesques inspirées par son imagination, quand elles ne constituent pas un décalque de modèles tout préparés du genre littéraire ;

---

actions hors d'atteinte ? Je lui signalerai, par contre, une remarque significative par laquelle l'auteur du *De origine* s'excuse de n'avoir rien d'extraordinaire à raconter sur le troisième ermite de Groenendael : H. Pomerius, *De origine*, c. VII, *l. c.*, p. 270 : « *De Lamberto, tertio eremita Viridisvallis* » ; l. 19-24 : « De hoc devoto Dei famulo, quamvis credibile sit piae menti ipsum in talibus exercitiis magnum fuisse coram Domino, nihil singulariter ad praesens asserui, praecipue cum Patres nostri venerabiles, quorum scribendo praesens opusculum appodio dumtaxat, et non meis, relationibus, nihil singularis eminentiae mihi retulerint de eodem. » Un hagiographe qui distingue aussi nettement ce qui est *croyable* de ce que l'on sait de tradition certaine fait preuve de plus d'esprit critique qu'un critique moderne qui le juge d'un point de vue général avant de l'avoir posé dans son individualité.

(1) P. Lefèvre, *La valeur historique*, p. 155.

(2) P. Lefèvre, *La valeur historique*, p. 156 : « Et, d'abord, admettons qu'un certain nombre de faits consignés par Pomerius doivent être reconnus comme objectivement prouvés. Des études antérieures en ont établi l'exactitude, grâce à l'examen des sources d'archives [*Quelles études ? C'est précisément sur ce point qu'on trouverait la déclaration contraire justifiée...*]. Ce sont, en général, ceux qui forment la trame de la vie de Ruysbroeck ou les étapes successives de la genèse et du développement de la nouvelle fondation [*Concession considérable, mais M. O'Sheridan y souscrirait-il ?*]. Pomerius avait sans doute trouvé des éclaircissements à ce sujet dans les parchemins de son monastère [*Mais comment le P. Lefèvre s'accorde-t-il avec lui-même, qui écrivait, p.* 151 : « *En outre, Pomerius avait accès aux archives du monastère, ou reposaient les actes diplomatiques délivrés lors de la fondation. Les a-t-il consultés avec soin ? Nous l'ignorons* » ?], et nombre de souvenirs frappants devaient en être demeurés vivaces dans la mémoire de son entourage bien longtemps après l'époque où s'étaient passés les événements. On peut ranger parmi ces affirmations celles qui se rapportent aux noms des fondateurs du monastère, aux fonctions exercées par le prévôt Francon de Coudenberg à la collégiale bruxelloise, aux circonstances de l'arrivée des deux amis dans la solitude, de leur profession religieuse, de la construction de l'église conventuelle ; telle aussi la date du trépas de Ruysbroec et de ses compagnons, celle du transfert de son corps dans la nouvelle église élevée vers la fin du xiv^e siècle, peut-être même les détails signalés quant à la vénération qui fut rendue au défunt dès le lendemain de sa mort par des confrères et de nombreux amis. » Respirons : tout cela ne fait pas grand'chose. Rien ne reste de la vie monastique de Ruysbroeck.

et qu'en dehors de quelques faits établis par ailleurs,

**il en est d'autres — et de loin le plus grand nombre, — qui se révèlent soit comme inexacts, soit comme suspects, soit comme clichés, soit comme totalement incontrôlables (1).**

Dès lors, la tâche du critique est claire. Distribuant à l'intérieur des quatre compartiments qu'il vient de distinguer un certain nombre d'observations faites sur le texte du *De origine*, il n'a plus qu'à montrer comment Pomerius s'est conduit en hagiographe digne de ce nom. Le P. Lefèvre n'est donc pas tout à fait fidèle à sa promesse. On doit l'en féliciter, car ce n'est que dans la mesure où il apporte quelques observations originales que son article mérite de retenir l'attention. Mais il n'oublie aucunement le but qu'il s'est promis d'atteindre, et c'est ce qui me paraît compromettre de façon très profonde l'efficacité de sa démonstration.

Hagiographe, Pomerius ne mérite guère qu'incrédulité. C'est pourquoi le critique met à part les quelques faits textuels où l'on ne peut voir qu'indices de sincérité. Leur refusant toute action sur l'ensemble, ne voulant même pas savoir si une certaine compensation ne s'établirait pas entre eux et des faits de signe contraire, il s'en débarrasse. C'est aussi pourquoi il constitue un groupe compact d'observations défavorables. Mais ici, en vérité, il cherche à nous en imposer. Ce groupe, auquel le P. Lefèvre est censé demander de l'éclairer sur la méthode de l'hagiographe, n'est pas un groupe homogène. Le premier terme s'en détache pour constituer à lui seul une espèce à part, la seule décisive, d'ailleurs. Prouver que le récit de Pomerius contient des faits inexacts, c'est en effet se reconnaître capable de le confronter à des sources sûres, donc de juger la méthode de son auteur ; c'est du même coup montrer que ce témoin privilégié ne peut être toujours cru sur parole. Cela fait, quelle est la portée critique des trois autres termes? Elle est très faible, nulle peut-être. D'abord, rapprocher des faits inexacts plutôt que des faits exacts ceux qui sont simplement incontrôlables, c'est montrer qu'on a son siège fait sur la sécurité que présente ce témoignage. Grossir ce groupe à l'aide des *clichés*, c'est poser en thèse qu'une formule usée ne peut servir à désigner un fait réel, ce qui a l'inconvénient de supprimer la plupart des événements dont parlent la conversation et la littérature courantes. Restent les faits suspects : mais d'où vient le soupçon qu'ils éveillent? De leur invraisemblance, peut-être... N'insistons pas. Toute la force de la critique nouvelle réside dans la première classe de faits ici distingués. Y a-t-il, sous la plume de Pomerius, des faits dont l'inexactitude soit démontrée?

(1) P. Lefèvre, *La valeur historique*, p. 156.

Oui, répond le P. Lefèvre. D'abord, ce qui concerne le séjour de Ruysbroeck à Bruxelles ; ensuite, ce qui touche à Bloemardinne, à l'amortisation des biens, à la lettre du prieur de Saint-Victor de Paris, à la façon dont il désigne Engelbert de la Marcq, aux mentions chronologiques, à l'incident Gerson. Nous voici arrivés à notre but. Laissant de côté toutes les autres *constatations*, souvent très remarquables mais qu'il n'appartient pas au présent travail de discuter, ne retenons que ce seul point. Sur l'incident Gerson, voici ce que le P. Lefèvre a à nous dire :

Il y a aussi la réflexion du chroniqueur sur le respect qu'aurait voué à Ruysbroeck le chancelier de Paris Gerson, après l'avoir vilipendé d'abord pour certaines de ces doctrines. D'après Pomerius, ce retour s'opéra à la lecture d'un traité écrit par Jean de Schoonhoven pour venger l'orthodoxie du maître vénérable. Impossible, à coup sûr, de mettre cette interprétation au compte dudit Schoonhoven : il n'a pu ignorer les réserves sévères maintenues par le chancelier à l'endroit des thèses de Ruusbroec incriminées jadis, même après lecture du plaidoyer rédigé pour les défendre. [En note 20 : « P. O'Scheridan (!), *Une tentative....*, p. 217-218 (!) »). N'y aurait-il pas ici un passage susceptible de faire reculer la composition d'Uten Bogaerde bien au delà de 1431, date de la mort de Scoenhoven (1) ?

Eh ! bien, la position du critique est beaucoup moins nette qu'on ne pourrait le croire. Puisqu'il range ce cas particulier sous la rubrique : *faits inexacts*, on ne peut douter qu'il ne discerne dans la *réflexion du chroniqueur* une inexactitude. Mais sa rédaction trop rapide, peut-être aussi l'impression qu'il a éprouvée d'évoquer un fait déjà exposé de façon exhaustive par M. O'Sheridan auquel il se réfère expressément, nous empêchent de savoir avec toute la précision désirable comment il définit cette inexactitude. Il fait saillir deux impossibilités, mais ni l'une ni l'autre n'est tout à fait celle qui avait si vivement frappé M. O'Sheridan : toutes deux concernent Schoonhoven, non Pomerius. Convaincu que Jean de Schoonhoven n'a pu ignorer l'attitude gersonienne consécutive à son libelle, le P. Lefèvre n'hésite pas à déclarer impossible de faire remonter jusqu'à lui la façon dont Pomerius se représente l'évolution gersonienne. Il abandonne donc l'hypothèse sheridanienne d'un affaiblissement des facultés mentales survenant chez l'apologiste de Ruysbroeck au moment où toute sa mémoire lui eût été nécessaire pour renseigner Pomerius avec exactitude. Il désolidarise complètement, sur ce point, Pomerius d'une de ses sources principales, mais il ne qualifie aucunement l'originalité de Pomerius. Il conclut de ses prémisses qu'un tel passage pourrait être de nature à faire reporter la rédaction de la *Vita Rusbrochii* assez loin de 1431 : ce n'est pas le ju-

(1) P. Lefèvre, *La valeur historique*, p. 158.

gement que nous attendions sur la sincérité de Pomerius, car deux hypothèses paraissent subsister. Puisque Pomerius ne doit pas son interprétation à Jean de Schoonhoven, a-t-il tout bonnement été mal renseigné par un intermédiaire qui n'aurait pas eu les mêmes raisons que Jean de Schoonhoven d'être bien au courant? Ou bien, s'il écrit si longtemps après les événements, n'aurait-il pas appris de bonne source que Gerson aurait changé? La critique du P. Lefèvre est ici beaucoup moins serrée que celle de M. O'Sheridan. Elle dénonce une inexactitude matérielle, mais, en dissociant Pomerius de Jean de Schoonhoven, elle introduit un flottement qui pourrait permettre d'aller jusqu'à *sauver* la sincérité du biographe contre lequel il est en train de construire son réquisitoire.

Cette obscurité n'est pas levée par l'allusion que le P. Lefèvre fait un peu plus loin à ce même chapitre VII. Là, il est clair que le critique considère l'incident Gerson comme utilisé par l'hagiographe à des fins intéressées, car c'est l'un des exemples qu'il cite des faits qui

> semblent avoir été réunis avec prédilection pour mettre en relief la parfaite orthodoxie du maître, que certains esprits chatouilleux s'étaient permis de mettre en doute. Quoi de plus efficace, dans cet ordre d'idées, que de montrer l'origine quasi surnaturelle de sa science, alors qu'il lui avait manqué un long apprentissage sur les bancs de l'école (1)?

Est-ce à dire qu'adhérant purement et simplement à la thèse de M. O'Sheridan, le P. Lefèvre jugerait Pomerius capable d'avoir construit ce chapitre avec des matériaux falsifiés, dans l'intention de tromper son lecteur sur les faits eux-mêmes? On hésite à le penser, puisque nous savons qu'il veut être plus indulgent que M. O'Sheridan; mais comment ne pas l'admettre si l'on veut que ce chapitre fournisse un exemple de fait *inexact*, de cette inexactitude propre aux hagiographes qui n'ont d'autre loi que l'apologie de leur saint? Cette critique qui s'est voulue austère manque de rigueur sur ce point essentiel.

Quel que soit le sentiment du P. Lefèvre, le dernier mot de la critique sur notre chapitre VII est d'abord remarquable par le fait qu'il ne prend pas soin d'exclure de façon expresse l'idée que Pomerius n'aurait commis là qu'une erreur matérielle, donc vénielle. Les seules raisons que l'on ait d'écarter cette interprétation bienveillante, c'est la présence de M. O'Sheridan à l'arrière-plan de cette critique qui dérive de lui, et c'est la cohérence interne de la position propre au P. Lefèvre. Admettons donc, sous

---

(1) P. Lefèvre, *La valeur historique*, p. 164-165. note 41 : « J'envisage particulièrement ici les épisodes de la querelle avec Gerson, de la lutte contre la Blomardinne, et la conversation de Ruysbroec avec Gérard Groot »...

bénéfice d'inventaire, que, sur ce point, Pomerius soit toujours considéré par les critiques comme convaincu de tromperie. Il reste que, pour pouvoir parvenir à cette conclusion, les critiques ont été obligés de poser des impossibilités qu'ils déclarent dégagées des textes et contraignantes. La première, c'est qu'il est impossible de concilier le chapitre VII de Pomerius et l'*Epistola II ad Bartholomaeum.* Sur ce point, l'accord doit être unanime. La seconde, c'est qu'il est impossible que Jean de Schoonhoven n'ait pas connu l'*Epistola II ad Bartholomaeum*. Ici, l'accord doit cesser. On ne saurait définir sur ce point une impossibilité ; on peut même pousser assez loin l'hypothèse contraire. Cela étant, la première perd beaucoup de sa force, peut-être toute. Et l'on doit mettre à nu une troisième impostibilité, dont personne ne parle, et qui pourtant est sous-jacente à toutes les décisions de la critique : l'*Epistola II* écrite, il est impossible que Gerson ait changé d'avis, car si, après avoir condamné, le chancelier était revenu à de meilleurs sentiments, le schéma de Pomerius recouvrerait une probabilité inespérée.

Tant qu'on ne s'est pas mis au clair sur ces deux derniers points, il n'est pas de décision critique légitime. M. O'Sheridan a tumultueusement posé le problème et brouillé la question. Plus calme, plus complet, plus sûr mais non moins précipité, le P. Lefèvre ne lui a pas fait faire un pas de plus. Voyons si, du point de vue limité du chapitre VII et à la lumière de textes gersoniens plus abondants, cette question peut être à la fois posée en toute franchise et rapprochée de sa solution.

## *DEUXIÈME PARTIE*

---

## POSITION ET SOLUTION NOUVELLES DU PROBLÈME

Si Pomerius est suspect, c'est en particulier et peut-être surtout pour avoir écrit le chapitre VII de sa *Vita Rusbrochii.* Sur ce point, ses amis les plus fidèles renoncent peu à peu à le défendre, tant sa mauvaise foi y paraît éclatante. A vrai dire, plus on consulte les historiens qui ont abordé ce sujet, plus on se demande si tous se sont assujettis à lire ce texte fondamental. Que dis-je ? Tout semble se passer, au contraire, comme si personne n'avait pris le temps de l'analyser. En tout cas, personne ne le cite intégralement. Je sais bien que les *Analecta bollandiana* ne sont pas un livre rare. Tous ceux qui sont intervenus en ce débat avaient sans doute leur tome IV ouvert, sous leurs yeux, aux pages 287-288. Mais alors un

problème se pose, non plus d'ordre documentaire, mais psychologique, pour ne pas dire moral. Comment, après avoir lu ces lignes, tous nos prédécesseurs, tant défenseurs qu'adversaires de Pomerius, ont-ils pu écrire ce qu'ils ont écrit et n'écrire que ce qu'ils ont écrit? Le premier moment d'une méthode nouvelle doit être la prise en considération de ce texte intégral. Copions-le donc humblement, ce ne sera perdre ni temps ni peine.

## CHAPITRE PREMIER

### Le chapitre VII de la « Vita B. Johannis Rusbrochii »

*Quomodo a Cancellario Parisiensi scripta sua minus bene intellecta refelluntur. Et quomodo postea idem Cancellarius aliter sensit, et de causa suspicionis suae.*

Haec ideo propter nonnullos magnae reputationis viros inserui, quorum praecipue unus extitit, magister Johannes Gerson, gloriosus doctor sacrae paginae, olim cancellarius Parisiensis. Is enim, cum scripta devoti prioris in libro qui *de Nuptiis* intitulatur, examinasset, nec eum in tertia parte ad intentionem ejus concepisset, dictum librum in eadem parte suspectum de haeresi nuntiavit. Quod sane in tam famoso viro praesumptioni videretur adscribendum, si haeresim simpliciter diffinivisset. Sed, quia tam multa catholice dicta in decursu ejusdem libri prius viderat, noluit, sapienti fretus consilio, motu levitatis firmiter reprobare quod forte se senserat ignorare. Quin potius, hac suspicione non obstante, dictum priorem propter doctrinae librorum suorum excellentiam inter scriptores theoricos non solum nominavit, sed scriptis suis publice commendavit. Cui etiam venerabili domino hoc subservit pro excusatione, quod non scripta prioris originalia, sed translata ipse viderat, satis subtiliter compilata. In quibus intentio dicti prioris minus explicata et series verborum sub stilo rhetorico fuit admodum adornata. Quam ob causam, cum cuidam referenti simplicitatem dicti prioris, casu fortuito dictus Cancellarius loqueretur, dixit hoc minus suadibile quod vir rudis et illiteratus talia ederet, cum ibidem in multis passibus sermo poeticus inseratur. Sed ubi veritas sibi innotuit per quamdam epistolam sibi missam per fratrem Johannem de Scoenhovia, discipulum ejusdem prioris, eum de cetero in magna, ut dicitur, habuit reverentia. Nec suspicione dignum haberi censuit quidquid divinitus inspiratus in suis prior codicibns scriptitavit (1).

Je ne sais si je m'abuse, mais le seul fait de placer ce texte entier à notre point de départ, comme l'une des données du problème, me paraît constituer une réelle nouveauté. Jusqu'ici, chacun y a pris ce qui allait à son

(1) H. Pomerius, *Vita Joannis Rusbrochii*, ch. VII; dans *Analecta bollandiana*, t. IV (1885), p. 287-288.

but. On y a remarqué *olim cancellarius, extitit, gloriosus doctor,* pour la date ; puis les dernières lignes, à partir de *Sed ubi veritas,* pour la sincérité. On n'a pas vu qu'on était en présence d'un texte complexe et savamment construit, dont toutes les parties s'entretiennent, et qui décrit à l'usage de ses lecteurs non seulement l'attitude finale de Gerson, mais toute l'évolution de la critique gersonienne de Ruysbroeck. La différence est considérable, car, d'une part, l'intention de Pomerius peut être beaucoup plus correctement dégagée ; d'autre part, les points de comparaison se multiplient entre son résumé des événements et les textes gersoniens. Que nous dit donc Pomerius ?

Il commence par composer le titre du chapitre, afin de guider l'attention du lecteur bienveillant en mettant dès l'abord en pleine lumière les points qu'il a l'intention de développer (1) Je ne sais si cette précaution fut efficace au moment où cet opuscule fut pour la première fois divulgué, mais il faut bien avouer que Pomerius se faisait illusion sur les lecteurs du XXe siècle. Personne ne paraît avoir tenu à se laisser guider par lui dans la lecture de ce chapitre. Je ne vois pas ce que l'histoire y a gagné.

Si Pomerius écrit ce chapitre, c'est afin de nous apprendre quatre choses. Importante est leur nature, mais leur ordre n'est pas moins important. Déjà, le chapitre VI, en ses dernières lignes, avait informé le lecteur d'un phénomène historique assez invraisemblable en cette perspective. Divinement inspiré, Ruysbroeck n'a pu éviter la contradiction. Il y a des lecteurs qui ne *croient* pas à ses paroles : rien d'étonnant à ce qu'ils n'en perçoivent pas la vérité. A ces hommes de peu de foi, l'hagiographe indiquait en ces termes le remède efficace :

> Quibus autem ista videntur minus vera aut credibilia, credant, ut videant et intelligant ; vitamque ut idem pater consulit habere studeant cum exercitio affectus, si velint consequi tam luminosos radios intellectus (2).

Mais cet hagiographe que l'on nous présente comme prompt à dissimuler ne se contente pas d'une allusion vague. Il dit tout de suite de quoi il s'agit et à qui il a à faire. Il existe une critique de Ruysbroeck : le chapitre VII va la décrire. Son titre met en vedette l'adversaire : c'est le chancelier de

---

(1) C'est dans cet esprit que Pomerius s'est décidé à distinguer des chapitres et à les munir d'un titre ; cf. H. POMERIUS, *De origine*, prol. ; dans *Analecta bollandiana*, t. IV, p.265, l. 17-21 : « ut memoriae pauca e pluribus commendentur et nihilominus lectores benivoli reddantur dociles et attenti. Quamobrem etiam capitulorum nomina seriatim in suis passibus praenotabo. » M. O'Sheridan pense que ce dessein n'a pas été réalisé et que les titres sont postérieurs, mais c'est une vue systématique dépourvue de toute garantie.

(2) H. POMERIUS, *Vita Joannis Rusbrochii*, c. VI ; *l. c.*, p. 287, l. 20-23.

Paris. Courageuse sincérité, qui trouve une compensation immédiate. Avant même de dire en quoi consiste l'intervention de cet ennemi redoutable, Pomerius en indique la cause rassurante : c'est une erreur d'interprétation qui l'a poussé à agir.

Ainsi donc, dès la première ligne de notre texte, deux faits sont posés comme étroitement solidaires par le biographe. Par quelle étrange distraction l'histoire a-t-elle pris l'habitude de ne lire en ce chapitre VII qu'un témoignage relatif à la fin du conflit ? Pomerius a pourtant pris soin de nous prévenir lui-même qu'il en connaissait le premier acte et qu'il était capable de l'expliquer. Ces deux premiers points ne doivent à aucun prix être dissociés, mais il n'est pas moins nécessaire de respecter le lien qui ne peut manquer de les rattacher au point d'aboutissement de la critique. Rompre ces solidarités, c'est inévitablement s'exposer aux pires méprises sur l'intention de Pomerius et sur la valeur de son témoignage.

En troisième lieu, le titre du chapitre VII pose un fait d'une importance considérable. Gerson n'a pas persévéré dans sa critique initiale : il est revenu sur son sentiment. Aucune méprise n'est possible sur la nature de cette évolution. Puisque le point de départ est une condamnation, *refelluntur*, le changement ne peut s'opérer que dans le sens de l'indulgence. Pomerius est donc résolu à conduire son exposé jusqu'à cet état ultime qu'il prête à Gerson, qu'on lui a si âprement reproché et sur lequel il a été si mal défendu. Mais avant de le condamner ou de l'absoudre, on aurait pu remarquer qu'il nourrit une intention assez différente de celle qu'on lui attribue. Il ne veut se contenter de décrire ni l'état initial ni l'état final, mais il s'intéresse au passage de l'un à l'autre. L'adverbe même qu'il choisit est significatif : *quomodo*. Il entend s'expliquer, dans une certaine mesure, sur ce mouvement et sur sa cause.

Enfin, après avoir décrit et interprété cette évolution, Pomerius a l'intention de revenir sur la suspicion initiale afin d'en déceler la cause. Impossible de concevoir programme plus objectif, plus complet et digne d'un plus vif intérêt. Débordant de toutes parts ce que la critique et, par sa faute, l'histoire en ont retenu, il s'étend aux questions réellement soulevées par ces faits et promet non seulement de les indiquer mais de les résoudre. Il suffit donc de lire ce titre pour s'assurer qu'on se tromperait en ne voyant en ce chapitre que l'interprétation donnée par Pomerius au dernier épisode d'un conflit bien connu par ailleurs : on est invité à y trouver un récit complet, ou tout au moins un exposé schématique des événements qui se sont succédés depuis la première jusqu'à la dernière des réactions gersoniennes. Voyons comment ce programme a été rempli.

Le contenu du chapitre répond point par point à son titre. C'est là une habitude de Pomerius, et cette correspondance adéquate mérite d'être

notée ici à toutes fins critiques utiles. Le premier soin de Pomerius, et ceci me paraît d'une importance extrême, est de présenter les choses sous le jour le moins favorable à Ruysbroeck, sous les couleurs les plus sombres et dans les conditions qui rendent le moins aisée sa tâche d'apologiste. Au moment de décrire le premier état de la critique gersonienne, son texte se relie, par-dessus l'énoncé du titre, à la fin du chapitre précédent et, au lieu de s'empresser de jeter un voile sur cette scène pénible, comme tout ce que l'histoire nous a appris nous engagerait à le croire, ce menteur selon P. O'Sheridan, ce dissimulateur selon Reypens et Lindeman, révéle à son lecteur l'existence d'une pluralité d'opposants. Bien plus, Pomerius ne cherche pas à diminuer la valeur de ces critiques : tous jouissent d'une grande réputation. Que se passe-t-il ? Sommes-nous en présence d'une erreur, d'un mensonge, d'une maladresse, d'une donnée objective ou d'une habileté consommée ? Nous aurons à nous le demander ; mais le seul fait que le texte, à peine interrogé, nous oblige à poser cette question brise le cercle vicieux où tournaient sévérités et justifications. La voie est d'ores et déjà ouverte vers de nouvelles vérifications qui pourront être fécondes.

Parmi tous ces opposants, il en est un qui, tant en raison de ses fonctions que de sa compétence doctrinale, constitue l'adversaire-type. C'est maître Jean Gerson, illustre professeur de théologie et, *olim*, chancelier de l'Université de Paris. Après avoir considéré tous les incrédules qu'il doit convertir à la foi ruysbroeckienne, Pomerius, par une décision toute naturelle, les laisse dans l'ombre pour ne s'occuper désormais que de ce personnage qui se détache au premier plan.

Prévenus, par la connexion même des chapitres, que Gerson n'a pas cru aux sublimités contenues dans les livres du prieur inspiré, nous serions exposés, par le titre du chapitre VII, à penser que sa critique porte sur l'ensemble de ces écrits : *scripta*. Fort heureusement, le texte du chapitre élimine toute ambiguïté en indiquant, dans l'ordre même des événements, l'occasion de la critique gersonienne, son objet précis, sa cause psychologique et son contenu.

C'est après la lecture de ce que le dévot prieur a écrit dans son livre des *Noces spirituelles* — lecture très attentive, puisque Pomerius y voit un *examen* — et plus précisément dans la troisième partie de ce livre, que, n'ayant pas su l'interpréter selon l'intention de son auteur, Gerson fit savoir que ce livre, en sa troisième partie, était suspect d'hérésie. Voilà, d'après Pomerius, comment s'est amorcée et exprimée la première critique gersonienne de Ruysbroeck : après examen des *Noces spirituelles*, le chancelier parisien a déclaré ce livre suspect d'hérésie dans sa troisième partie et uniquement à cause d'elle. Et tel est le jugement qu'il convient de for-

muler sur ce premier acte du chancelier : c'est le fruit d'une erreur d'interprétation. Il est donc sûr pour Pomerius, et il doit être sûr pour son lecteur, que Ruysbroeck n'est pas réellement menacé par cette critique. Dès sa première phase, elle porte à faux. Jugement tout à fait caractéristique et qui pourtant ne suffit pas au biographe. Non content d'enregistrer le fait et de lui découvrir une cause favorable à Ruysbroeck, il cherche à pénétrer la conscience gersonienne. Pour un hagiographe qu'on accuse de ne pas vouloir faire œuvre d'historien exact, il y a là une recherche d'intelligibilité assez remarquable. Ce qui peut paraître étonnant, en effet, c'est que Gerson, après avoir flairé l'hérésie dans les *Noces spirituelles*, ne l'ait pas dénoncée expressément et absolument en tant que telle. Inconséquence au moins apparente dont Pomerius croit connaître la raison. Admirons sa générosité : au lieu d'accabler son contradicteur, il s'ingénie à interpréter aussi favorablement que possible sa surprenante attitude.

Sûr de l'innocence de Ruysbroeck, Pomerius peut observer d'abord que Gerson n'aurait pu définir absolument l'hérésie sans encourir le reproche de présomption, car — si je comprends bien — le texte ne l'y autorisait pas et, passant outre, il aurait abusé de son prestige (1). Le fait est qu'il s'en est abstenu. Il est donc à l'abri d'un reproche de ce genre. Il mérite même, sans doute, la reconnaissance des admirateurs de Ruysbroeck, car, de cette réserve singulière Pomerius peut donner deux raisons qui sont également à l'honneur du critique et de sa victime, l'une de fait, l'autre hypothétique. La première, c'est que Gerson avait trouvé au cours du livre en question tant de propositions catholiques que la sagesse lui interdisait de céder à un mouvement de légèreté en réprouvant formelle-

(1) P. Cuylits, *Le livre des XII Béguines*, *l. c.*, p. 50, néglige ici de notables précisions et comprend autrement ce passage : « Cet homme [. . . ] dénonça le dit livre comme suspect d'hérésie. Certes, il eut (!) été présomptueux de traiter simplement d'hérétique un homme si fameux. » C'est là céder à une tentation assez naturelle, mais, telle qu'elle est, la construction ne permet pas de séparer *viro* de *ascribendum*. Les traducteurs bénédictins en ont été persuadés comme moi ; cf. *Œuvres*, t. VI, p. 287 : « Ce que l'on pourrait bien taxer de présomption chez un homme aussi célèbre, s'il avait déclaré nettement hérétique la doctrine de ce livre. » Deux raisons soutiennent cette fidélité aux lois ordinaires de la syntaxe. D'abord, même dans la perspective de Pomerius, Ruysbroeck ne mérite pas l'épithète *tam famosus*. C'est un saint divinement inspiré, mais qui ne jouit pas encore de la renommée qu'il mérite. Le chancelier parisien, lui, est célèbre dans la chrétienté entière. De plus, si Pomerius voyait dans la célébrité de Ruysbroeck un motif pour blâmer Gerson, ce n'est probablement pas la *présomption* qu'il incriminerait, mais la témérité, ou l'imprudence ou l'irréflexion. Présomption, au contraire, s'accorde très bien avec *famosus* : au comble de la gloire, le chancelier aurait présumé de son autorité s'il avait condamné l'*Ornatus* purement et simplement comme entaché d'hérésie.

ment le reste. Sur quoi s'imbrique une deuxième raison, donnée expressément comme une conjecture : ce qu'il aurait condamné, Gerson a peut-être eu conscience de l'ignorer. Hypothèse dont nous aurons à apprécier la valeur.

Tel est donc le premier état de la critique gersonienne selon Pomerius. Historiquement, survenue à la suite d'une lecture attentive des *Noces spirituelles* ; matériellement, limitée à la troisième partie de cet ouvrage ; formellement, suspicion d'hérésie ; psychologiquement, un scrupule inspiré par une sage prudence empêche d'aller au delà du soupçon. Pour une zone de ce témoignage dont personne ne nous a jamais rien dit, c'est assez digne d'intérêt. Continuons.

Continuons, car, d'après les promesses de son titre, Pomerius doit nous apprendre comment Gerson, par la suite, changea de sentiment. Chose curieuse, son texte poursuit en effet la description de la critique gersonienne, mais ce qu'il veut nous en dire ne doit pas être encore son dernier mot, car il nous met en présence d'une attitude caractérisée non par la modification mais par la permanence du sentiment initial : *hac suspicione non obstante.* Cette suspicion ne fait plus obstacle, mais elle persiste. Pomerius connaît donc un état de la critique gersonienne où, le soupçon engendré par le premier contact n'étant pas éliminé, quelque chose change cependant. S'il n'existe pas d'étape ultérieure, le titre est faux. Si le titre est exact, la réalité historique devant laquelle Pomerius veut nous placer ne peut consister qu'en un état intermédiaire entre la sévérité première et la conversion finale. Pour quiconque connaît le schéma traditionnel de la critique de Ruysbroeck par Gerson, c'est là une donnée vraiment remarquable.

Ce stade intermédiaire se subdivise en deux étapes dont chacune marque un progrès dans l'estime que Gerson éprouve pour Ruysbroeck. Première étape : Gerson nomme Ruysbroeck parmi les théoriciens de la contemplation. Si c'est vrai, quelle évolution ! Mais que ce soit vrai ou faux, personne ne nous en a rien dit. Étrange critique historique ! Deuxième étape : Gerson, par et dans ses propres écrits, recommande publiquement l'auteur des *Noces spirituelles.* Progrès découlant d'une conviction surprenante : la doctrine de Ruysbroeck est excellente. Il convient d'insister sur le fait très caractéristique que cette insertion au catalogue des auteurs *théoriques*, cette recommandation publique même, se concilient avec une suspicion rémanente. Il y a là quelque chose d'assez peu vraisemblable chez un théologien connu pour sa prudence et sa rigueur doctrinale. Un problème est donc posé par cette particule textuelle. Comment a-t-on pu se résoudre à ne le traiter que par prétérition ?

Sur ce, Pomerius passe au quatrième point de son programme. Puisqu'il

est établi dès l'abord qu'il y a eu erreur gersonienne, il s'explique sur les causes de cette erreur. Cette construction ne peut manquer de nous inquiéter, car cette recherche de la cause ne devrait venir qu'après l'*aliter sensit*. Aurais-je commis une erreur d'exégèse, le *sentiment* en question n'étant pas l'état de conscience à l'égard de l'hérésie possible, mais le jugement d'ensemble sur les *Noces*? Il importe d'y regarder de près.

Lorsqu'il définit la cause de l'erreur gersonienne, Pomerius traite son adversaire de choix avec la plus grande estime. Ce n'est pas assez dire : avec bienveillance et compassion. L'erreur manifestement commise l'afflige beaucoup moins pour Ruysbroeck que pour Gerson lui-même. En déceler la cause, c'est identiquement, pour le biographe, fournir au chancelier une excuse. Cette excuse, il la découvre dans le fait que Gerson n'a pas lu les écrits originaux de Ruysbroeck, mais une traduction, faite avec une précision suffisante, mais qui souffre, selon Pomerius, de deux défauts : l'intention de l'auteur y est moins clairement dégagée, la construction verbale, soumises aux exigences de la rhétorique, y est trop ornée. Le premier de ces défauts a évidemment pour effet d'expliquer l'erreur initiale sur l'intention de l'auteur ; le second amorce l'ultime éclaircissement historique dont Pomerius doive nous faire part et où il va décrire enfin l'attitude définitive de Gerson.

A cet effet, Pomerius a d'abord une anecdote à raconter. Causant par hasard avec un interlocuteur qui lui parlait de la simplicité de Ruysbroeck, Gerson lui objecta qu'il était difficile de faire admettre qu'un illettré sans culture ait écrit de telles œuvres où l'on remarque, en de nombreux endroits, un style poétique. Notons qu'ici il ne s'agit pas du tout de réserve doctrinale ou de soupçon d'hérésie. Gerson s'oppose simplement à l'opinion selon laquelle Ruysbroeck aurait été complètement inculte. Il le fait même sans qu'il soit question de rendre solidaires la foi en l'inspiration du prieur et la réalité de cette absence de culture.

Cette histoire contée, Pomerius signale en second lieu une intervention officielle ou quasi-officielle de Groenendael auprès de Gerson. Le religieux le plus qualifié, Jean de Schoonhoven, disciple de Ruysbroeck, a écrit au chancelier pour lui faire connaître la vérité. Rien de plus regrettable que l'imprécision de Pomerius sur ce point. De quelle vérité s'agit-il? Le sens le plus naturel est que Schoonhoven éclaire Gerson sur les deux questions soulevées dans la conversation qui vient d'être rappelée, à savoir la *simplicitas*, ici au sens d'inculture littéraire, et l'origine du *sermo poeticus*. Je ne crois pourtant pas qu'il soit légitime d'exclure l'hypothèse selon laquelle *veritas* signifierait la vérité complète sur le cas de Ruysbroeck et de ses *Noces spirituelles*, et où la lettre de Schoonhoven serait donnée comme mettant au point non seulement la *simplicitas* et le *sermo poeti-*

*cus*, mais aussi la saveur d'hérésie perçue dans la troisième partie des *Noces*. Qu'il puisse en être ainsi, c'est ce que suggère l'effet produit par cette lettre, tel que le connaît et le fait connaître Pomerius. C'est cette lettre qui détermine l'attitude définitive de Gerson. La *vérité* une fois connue, trois modifications profondes se produisent chez Gerson. D'abord, lui qui avait bien pu recommander la doctrine ruysbroeckienne mais qui ne cessait de suspecter sa pureté sur un point donné, il n'éprouve plus, pour l'auteur des *Noces spirituelles*, qu'un grand respect. En second lieu, lui qui avait reconnu déjà l'excellence de cette doctrine est conduit à la considérer comme divinement inspirée. Enfin, et en vertu d'une conséquence toute naturelle, son jugement et son expression changent : tout soupçon disparaît, et il déclare que rien de ce qu'à écrit le prieur divinement inspiré ne doit être tenu pour suspect.

Le chapitre VII de la vie de Ruysbroeck a donc pour but essentiel de décrire l'évolution de toute critique de Ruysbroeck au fur et à mesure qu'elle prend conscience de la *vérité*. Toutes les erreurs d'interprétation sont possibles. Quelles qu'elles soient, toutes doivent aboutir au même point : l'admiration sans réserve et la foi en l'inspiration divine. Le type de cette évolution nécessaire est celle de Gerson. Née d'une erreur commise sur la troisième partie des *Noces spirituelles*, lue dans une traduction décevante, elle a évolué, sous l'action de l'estime conçue à la lecture d'autres ouvrages, vers un état complexe et instable où l'estime, l'éloge public même, voisinaient avec une inquiétude doctrinale permanente. Grâce à l'intervention d'un témoin qualifié, cet équilibre instable finit par être rompu, et la critique par se transmuer en une attitude conforme aux sentiments de Groenendael. N'ayant pour Ruysbroeck que respect, le chancelier élimine tout soupçon et adhère à la thèse de l'inspiration divine. Il est clair qu'un tel exemple peut suffire à l'hagiographe. Toute la question est de savoir s'il s'agit d'un type plus ou moins mythique ou d'une réalité.

Pour en décider, on voit combien seraient insuffisants les arguments allégués jusqu'ici tant par la défense que par l'attaque. Des deux côtés, l'on n'a oublié qu'une précaution essentielle : prendre ce texte tel qu'il est. C'est par toutes ses parties intégrantes qu'il doit être référé à tous les repères accessibles. Dénombrons-les en les classant.

I. Pomerius décrit la critique gersonienne de Ruysbroeck comme la succession de trois moments dont la nature et l'ordre sont définis :

1° Premier moment : soupçon d'hérésie engendré par la lecture des *Noces spirituelles* en leur troisième partie.

2° Deuxième moment : extension de l'érudition gersonienne ; rémanence du soupçon, mais évolution vers l'admiration et la louange publique.

3° Troisième et dernier moment : adhésion complète aux positions de Groenendael ; foi en l'inspiration divine qui place tout ce que Ruysbroeck a écrit au-dessus de tout soupçon.

II. Pomerius décèle et met en relief certaines causes de la critique et de son évolution :

1° Responsabilité de la traduction relativement obscure et trop ornée.

2° Erreur sur l'intention de Ruysbroeck dans la troisième partie des *Noces spirituelles*.

3° Réserve initiale dans la qualification doctrinale.

4° Crainte de condamner par ignorance.

5° Excellence de la doctrine ruysbroeckienne provoquant l'insertion de cet auteur au catalogue des théoriciens de la contemplation.

6° Une lettre adressée par Jean de Schoonhoven à Gerson détermine le troisième moment de la critique.

III. Pomerius connaît quelques faits complémentaires et les met en connexion avec l'évolution de la critique :

1° Une conversation fortuite entre Gerson et un interlocuteur favorable à Ruysbroeck : c'est dans cette conversation que Gerson fit connaître la raison pour laquelle il ne pouvait admettre que Ruysbroeck fût un illettré.

2° Une lettre écrite par Jean de Schoonhoven à Gerson, comme suite à cette conversation, afin d'éclairer le chancelier.

IV. Pomerius donne quelques indications sur sa documentation :

1° Il est certain qu'il se réfère à deux textes :

a) Celui, où ceux, qui contiennent la recommandation publique de Ruysbroeck par Gerson.

b) La lettre de Jean de Schoonhoven à Gerson.

2° Il est très probable qu'il allègue un troisième texte, à savoir un *catalogue* gersonien d'auteurs ayant écrit sur la contemplation, mais *nominavit* est équivoque. Il semble bien qu'une liste de ce genre doit être plutôt écrite.

3° Il est certain que, sur un point de première importance, Pomerius n'est renseigné que par tradition orale : à savoir sur les sentiments finalement éprouvés par Gerson à l'égard de Ruysbroeck : *magna reverentia*.

4° Il y a ambiguïté sur trois points :

a) Pour le premier état de la critique gersonienne, rien ne permet de savoir *a priori* si *nuntiavit* indique une déclaration orale ou une sentence écrite.

b) Pour l'anecdote, impossible de décider si Pomerius en a été informé de vive voix ou par écrit.

c) Pour la disparition du soupçon, l'on ne peut en toute sûreté limiter ou accroître la zone d'influence d'*ut dicitur* : s'étend-elle sur toute la dernière phrase, ou bien est-elle réduite à la proposition dans laquelle se trouve enclavée l'incise ? Avec la ponctuation forte adoptée par l'éditeur, la limitation serait plus correcte. Dans ce cas, l'on serait autorisé à penser que Pomerius a connu un ou plusieurs textes où Gerson répudiait toute suspicion à l'égard de Ruysbroeck. Quant à *divinitus inspiratus*, deux hypothèses seraient concevables. Ou bien Gerson serait allé jusqu'à y adhérer expressément à l'opinion professée par Groenendael ; ou bien, constatant la disparition de toute réserve doctrinale, Pomerius en aurait induit que Gerson n'avait pu évoluer à ce point que sous le poids de cette conviction. Mais la ponctuation de l'éditeur est sans doute arbitraire. La phrase continue d'une seule coulée. *Ut dicitur* peut affecter même sa dernière partie. Il importe donc de respecter d'abord cette indétermination et de ne la résoudre qu'à bon escient.

La position de Pomerius en ce septième chapitre comporte, du seul point de vue de la critique, au moins dix-sept points caractéristiques. Si l'on se permet de regretter que défenseurs ou adversaires n'en aient jamais considéré qu'un ou deux, je ne vois pas comment on pourrait mériter le reproche d'impertinence. Cette simple analyse me paraît justifier mon impression : dorénavant, la question est posée d'une façon nouvelle, et l'on peut espérer obtenir des résultats nouveaux sur les deux apories solidaires : la date de cette biographie et la véracité de son auteur.

(*A suivre*) André COMBES

# INDEX DES NOMS DE PERSONNES

*Le romain renvoie au corps des articles ; l'italique aux notes.*
*Lorsque, dans la même page, un même nom se lit dans le texte et dans une ou plusieurs notes, une seule référence est donnée, en romain.*

A

## H

## Q



## R

U



V



W



Y



Z

# TABLE DES MATIÈRES

# ERRATA

*Les dates entre lesquelles ont eu lieu la composition et le tirage de ce volume suffisent à expliquer que certaines de ses parties aient souffert de conditions peu favorables à une correction rigoureuse des épreuves ou à une mise au point équilibrée de l'ensemble. On a taché de corriger ici les fautes les plus notables révélées par les bonnes feuilles. L'indulgente sagacité du lecteur voudra bien faire le reste.*

P. 5, ligne 15 : *ajouter un point après* problèmes.
P. 5, ligne 19 : *ajouter un point après* considérables.
P. 6, note 1, ligne 1, p. 58, note 4, ligne 1, et p. 60, note 1, ligne 1 : *au lieu de* Meersemann, *lire* : Meersseman.
P. 8, l. 26 : *supprimer la virgule en fin de ligne après* matière.
P. 14, note, l. 12 : *au lieu de* b. 523, *lire* : n. 523.
P. 14, note, l. 15 : *au lieu de* devra t, *lire* : devrait.
P. 25, note 1, l. 2 : *au lieu de* p. 15, note 5, *lire* : p. 14, note 1.
P. 33, note 1, ligne 3 : *au lieu de* ou, *lire* : on.
P. 53, ligne 14 : *supprimer la virgule après* morceaux.
P. 53, ligne 16 : *supprimer l'apostrophe qui commence la ligne.*
P. 54, note 2, ligne 3 : *ajouter un point après* causis.
P. 56, dernière ligne du texte : *après* propos, *remplacer le point par une virgule.*
P. 58, note 1 : *ajouter une apostrophe à* d'Aquin.
P. 61, note, ligne 1 : *au lieu de* ue, *lire* : ne.
P. 62, 2e l. du bas : *au lieu de* qu, *lire* : qui.
P. 62, dernière ligne : *au lieu de* philoso, *lire* : philoso-.
P. 80, note 2 : *au lieu de* note 47 et 60 bis, *lire* : pages 94 et 100.
P. 82, l. 25 : *lire* communauté.
P. 85, note 2, l. 5 : *lire* : Aristotelis.
P. 90, l. 33 : *au lieu de* malaisé, *lire* : malaise.
P. 90, l. 34 : *au lieu de* ruse, *lire* : ruser.
P. 94, l. 25 : *lire* : spéculative.
P. 94, note 1 : *au lieu de* n. 16, *lire* : p. 80, note 1.
P. 95, l. 31 : *au lieu de* bien connu, *lire* : bien commun.
P. 100, l. 13 : *lire* : quoi.
P. 107, note 2, ligne 3 : *au lieu de* esf, *lire* : est.
P. 128 : *au lieu de* V, *lire* : VI.
P. 128, l. 16 : *au lieu de* amenés à maintenir sur le problème, *lire* : amenés à discuter le problème.
P. 134, l. 32 : *au lieu de* Eugène II, *lire* : Eugène III.
P. 136, l. 14 : *lire* : sous la plume, *et* : celle de Marsile de Padoue.

P. 139, l. 30 : *au lieu de* étendu, *lire* : entendu.
P. 143, note 2, l. 2 : *au lieu de* V (1944) I, *lire* V (1944), p. 218-242.
P. 145, note 2, l. 2 : *au lieu de* MAUSER, *lire* MANSER.
P. 156, note 2 : *au lieu de* Balwin, *lire* : Baldwin.
P. 165, l. 18 : *au lieu de* potestatum, *lire* : potestatem
P. 170, l. 4 du bas : *au lieu de* constatons, *lire* : constatons-.
P. 172, note 3, l. 2 : *après* animae, *remplacer le point par une virgule.*
P. 174, note 3 : *au lieu de* Bavaleta, *lire* : Baraleta.
P. 183, l. 13 : *supprimer les guillemets.*
P. 186, l. 15 : *supprimer les deuxièmes guillemets.*
P. 188, l. 8 : *lire* : personnage.
P. 195, l. 15 : *supprimer la deuxième virgule.*
P. 195, l. 26 : *au lieu de* Socraté, *lire* : Socrate.
P. 195, note, l. 5 : *au lieu de* IIIe, *lire* : IIIa.
P. 196, l. 1 : *ajouter une virgule après* secs.
P. 196, l. 21-25 : *au lieu de* On peut... sang, *lire* : Lors donc qu'on demande si la transsubstantiation se termine au corps lui-même qui est composé de chair et de sang, on peut répondre qu'il n'y a pas là que le corps, une fois accomplie la transsubstantiation à la chair, mais encore le Christ lui-même ayant âme avec corps, bien qu'il n'y ait eu aucune conversion soit à son âme soit à sa personne.
P. 200, note 1, l. 14 : au lieu de *biberetis*, lire : *biberitis*. (*La remarque introduite sur l'interprétation attribuée à Pierre le Chantre du verset* Gustate et videte *ne tient pas compte du fait que, dans le texte cité de la* Summa Abel, *l'idée de* réception *du Sacrement* (alii causa simulationis recipiunt) *s'est substituée à celle d'abstention. Corriger en conséquence cette exégèse de la pensée cantorienne et ce qui en sera repris plus loin, p.* 224).
P. 202, l. 4 : *ajouter un point après* spéciale.
P. 204, l. 6 : *supprimer la première virgule.*
P. 205, l. 5 du texte cité : *lire* : de ces premières paroles.
P. 205, l. 6 : *lire* : l'une et l'autre formules.
P. 205, l. 12 : *au lieu du premier* qu'il, *lire* : qu'on.
P. 212, l. 17 : *au lieu* d'émane, *lire* : émana.
P. 212, note 2, l. 11 : *au lieu de* 3e, *lire* 3a.
P. 214, l. 11 : *au lieu de* Romain, *lire* : Romain ?
P. 214, l. 133 : *au lieu de* a-t-telle, *lire* : a-t-elle.
P. 215, l. 5 du § 8 : *ajouter une virgule après* hésitations.
P. 216, l. 2 : *au lieu de* conmencé, *lire* : commencé.
P. 218, note 1 : *au lieu de* 3e, *lire* : 3a.
P. 224, l. 34-38 : *voir la correction de la p.* 200, *note* 1, *l.* 14.
P. 225, note 3 : au lieu de *Si*, lire : *S*1.
P. 228, ligne 5 : *au lieu de* 14565, *lire* : 14556.
*Dans le texte latin édité à partir de la p.* 232, *la ponctuation est souvent défectueuse, mais les corrections vont de soi, le plus souvent.*
P. 234, l. 13 : *au lieu de* occidi. Sed, *lire* : occidi, sed.
P. 234, l. 23 : *au lieu de* sortes, *lire* : Sortes.
P. 235, l. 19 : *au lieu de* carnem. Immo, *lire* : carnem, immo.
P. 248, l. 5 : *au lieu de* invenimu, *lire* : invenimus.

P. 249, l. 12 de la q. 21 : *au lieu de* consecravit forte, *lire* : consecravit. Forte.
P. 255 : *placer* 30r° *en face de la ligne* 5.
P. 259, l. 6 des *Incipit* : *au lieu de* utrumque, *lire* utraque.
P. 259, l. 14 : *supprimer* demon- *en fin de ligne.*
P. 259, l. 16 : *supprimer* pri- *en fin de ligne.*
P. 260, l. 2 : *supprimer* pa- *en fin de ligne.*
P. 263, note 1, l. 3 : *au lieu de* 566, *lire* 766.
P. 269, l. 23 : *au lieu de* postrema, *lire* postremo.
P. 271, l. 35 : *ajouter un appel de note* (1) *après* hispidus, *et corriger* (1) *en* (2) *après* terram, *puis ajouter comme note* 2 *la note* 1 *de la p.* 272.
P. 272, l. 3 : *séparer* de dictione.
P. 272, *reporter la note* 1 *à la p.* 271 ; *cela fait, appels de notes et notes correspondent.*
P. 272, note 12 : *au lieu de* Aaen, *lire* Aen.
P. 273, note 1 : *au lieu de* Alia dicta folant, *lire* : *Val. Flaccus*, V, 597.
P. 279, l. 30 : *au lieu de* causales, *lire* casuales.
P. 285, l. 5 : *lire* ut *en romain.*
P. 286, l. 6 : *au lieu de* con, *lire con.*
P. 288, l. 1 : *supprimer la virgule en fin de ligne.*
P. 288, l. 10 : *au lieu d'*accusatius, *lire* accusatiuus.
P. 290, l. 35 : *au lieu d'*obliquuos, *lire* obliquos.
P. 290, l. 38 : *lire en italique* : *uideo illum, uidens illum, uidentem illum, uidenti illum.*
P. 291, l. 2 : *lire en italique* : *dominus illius, domini illius, domino illius.*
P. 291, l. 22 : *ajouter un point après* domus.
P. 291, l. 27 : *au lieu de* ACTIUUAM, *lire* ACTIUAM.
P. 302, l. 33 : *au lieu de* uacatur, *lire* uocatur.
P. 303, l. 19 : *au lieu de* inte, *lire* inter.
P. 308, dernière ligne : *au lieu de* extribus, *lire* ex tribus.
P. 309, l. 16 : *au lieu de* incohans, *lire* inchoans.
P. 316, l. 22 : *après* pictai, *remplacer le point par une virgule.*
P. 316, l. 33 : *lire* littera *en romain.*
P. 326, l. 35 : *lire* licet.
P. 326, note b, ligne 2 : *lire* suite.
P. 327, l. 60 : *au lieu de* desines, *lire* desinet.
P. 327, l. 61 : *au lieu de* vocet, *lire* voces.
P. 334, l. 292 : *lire* tamen.
P. 338, note 1, l. 1 : *lire* Innsbruck.
P. 338, note 1, l. 2 : *au lieu de* lic, *lire* loc.
P. 339, note 1, l. 3 : *lire un ? après* intellectum, *une majuscule à* Dico.
P. 339, note 2 : *au lieu de* 5, *lire* t.
P. 339, note 4, l. 3 : *reporter la virgule avant* mais.
P. 344, l. 16 : *lire un point après* subtilis, *une majuscule à* Opinio.
P. 344, l. 19 : *même correction pour* Opinio aliquorum.
P. 352, l. 7 du dernier alinéa : *lire* mentem.
P. 352, dernière ligne : *lire deux points avant* ideo.
P. 354, l. 5 : *lire* art. 4.
P. 354, note 4, l. 2 : *lire* altaris.

P. 357, note 1 : *lire* versaris, *au lieu de* vexaris.
P. 358, dans le texte latin, l. 1 : *après* presuppositis, *ajouter une virgule.*
P. 358, *ibid.*, l. 3 : *ajouter une virgule après* quod.
P. 358, *ibid.*, l. 6 : *supprimer le point après* universo *et mettre une minuscule à* quoad.
P. 358, *ibid.*, l. 9 : *ajouter une virgule après* quod.
P. 358, *ibid.*, l. 16 : *au lieu de* indifferenta, *lire* indifferenti.
P. 359, l. 22 : *ajouter deux points après* sequitur.
P. 359, note 2 : *au lieu de* 84*a*, *lire* 84 *b*.
P. 359, note 4 : *ajouter* : ms. fol. 84 c.
P. 360, l. 4 : *ajouter une virgule après* subtilis.
P. 360, l. 28 : *ajouter une virgule après* quod.
P. 361, l. 13 du bas : *ajouter une virgule après* creato.
P. 362, l. 15 : *lire un point virgule après* accidentaliter, *et une virgule après* primum.
P. 362, l. 34, dans le § *Ad primum* : *au lieu de* quare non e contra, est, *lire* qualiter non e contra est.
P. 362, l. 5 du bas : *lire un point virgule après* circumscripta.
P. 363, l. 24 : *mettre* si sic subordinantur *entre virgules.*
P. 364, l. 19 : *au lieu de* 181c, *lire* 81c.
P. 364, l. 20 : *au lieu de* sextum, *lire* secundum.
P. 364, l. 23, *ajouter une virgule après* Si non.
P. 364, l. 7 du bas : *au lieu de* patet, *lire* potest.
P. 365, l. 14 : *ajouter un point virgule avant* in istis.
P. 367, l. 1 : *ajouter une virgule avant* sicut.
P. 367, l. 24 : *au lieu de* idem, *lire* illud.
P. 367, l. 10 du bas : *ajouter une virgule après* Exemplum.
P. 379, l. 7 : *au lieu de* voir, *lire* avoir.
P. 380, note, l. 1 : *lire* ralliement.
P. 383, l. 20 : *au lieu de* reférer, *lire* référer.
P. 385, l. 24 : *lire* avant.
P. 387, l. 17 : *supprimer la virgule après* mieux.
P. 399, l. 14 du bas : *ajouter une virgule après* Cologne.
P. 399, l. 13 du bas : *lire* laissant.
P. 401, l. 6 : *après* argumentis, *remplacer la virgule par un point.*
P. 405, l. 16 : *lire* dignité.
P. 408, l. 9 : *au lieu de* ad, *lire* ac.
P. 414, l. 28 : *au lieu de* retournées, *lire* retournés.
P. 415, l. 12 du bas : *ajouter une virgule après* janvier.
P. 415, *ibid.* : *au lieu de* lecture, *lire* lecteur.
P. 423, note 2, l. 12 : *remplacer par une virgule le point avant* Schmid.
P. 441, l. 26 : *au lieu de* garties, *lire* parties.
P. 442, note 1, l. 2 : *au lieu de* donné, *lire* donnée.
P. 444, l. 6 : *supprimer la virgule après* Ruysbroeck.
P. 444, l. 10 : *lire* profit.
P. 444, l. 22 : *au lieu de* savaits, *lire* savait.
P. 451, note 1, l. 1 : *ajouter une virgule avant* l. c.
P. 451, l. 26 : *lire* récuser.
P. 460, l. 20 : *ajouter un point après* 1431.

P. 463, l. 1 : *au lieu de* instict, *lire* instinct.
P. 463, l. 22 : *lire* erronée.
P. 469, l. 12 : *lire* elles répondent.
P. 469, l. 20 : *lire* beaucoup.
P. 472, l. 17 : *lire* scripta *en romain.*
P. 475, l. 7 du bas : *ajouter une virgule après* lisent.
P. 475, note 1, l. 2 : *remplacer par un point la virgule après* prior.
P. 478, l. 14 : *au lieu de* a se se, *lire* a su se.
P. 480, l. 11 : *lire* conscience.
P. 481, l. 1 : *au lieu de* vide, *lire* vice.
P. 482, l. 25 : *au lieu de* décion, *lire* décision.
P. 482, note 1 : *remplacer par une virgule le point après* malheureuse.
P. 483, l. 1 : *au lieu de* aucun, *lire* aucune.
P. 483, l. 23-24 : *au lieu de* montrat, *lire* montrant.
P. 485, ligne 3 du bas : *lire* déclarations.
P. 489, dernière ligne : *au lieu de* ourage, *lire* ouvrage.
P. 491, l. 16 : *lire* Schoonhoven.
P. 492, l. 4 du bas : *lire* Contrairement.
P. 494, l. 16-17 : *au lieu de* une numérotation, *lire* un numérotage.
P. 495, l. 6 : *lire* sermon.
P. 502, l. 5 : *ajouter une virgule après* pas.
P. 509, l. 5 du bas : *au lieu de* Ce n'est, *lire* C'en est.
P. 515, note 2, l. 3-4 : *lire* spiritualium.
P. 533, l. 23-24 : *lire* incompatibilité.
P. 534, l. 1 du § 1 : *lire* meilleures.
P. 540, l. 14, en appel de note : *au lieu de* 5, *lire* 1.
P. 547, note (fin de la n. 5 de la p. 546), l. 19 : *lire* Roemans.
P. 560, note 3, l. 2 : *au lieu de* met, *lire* mettent.
P. 571, note 1, l. 2 : *au lieu de* 88-89, *lire* 553-555.
P. 581, l. 4 du bas : *lire* codicibus.
P. 582, l. 13 : *ajouter un point après* développer.
P. 584, l. 4 du bas : *lire* d'après.

Imprimé en Belgique.

## TOME VII (1932)

Ét. Gilson. Le Moyen âge et le naturalisme antique. — P. Mandonnet, O. P., Date de la mort de Guillaume d'Auxerre. — M. De Corte. Themistius et saint Thomas d'Aquin. D. Salman, O. P., Saint Thomas et les traductions latines des Métaphysiques d'Aristote. — G. Meersseman, O. P., Les origines parisiennes de l'Albertisme colonais. — A. J. Festugière. Studia mirandulana. — E. Longpré. Questions inédites du commentaire sur les Sentences de Gauthier de Bruges.

## TOME VIII (1933).

J. T. Muckle. Isaac's Israëli's definition of truth. — P. Mandonnet. Guillaume de Moerbeke, traducteur des *Economiques*. — P. Mandonnet. Albert le Grand et les *Economiques* d'Aristote. — Ét. Gilson. Roger Marston : un cas d'Augustinisme avicennisant. — M. Patronnier de Gandillac. Usage et valeur des arguments probables chez Pierre d'Ailly. — A. Combes. Un témoin du socratisme chrétien au xv<sup></sup>e siècle : Robert Ciboule. — P. W. Hoogterp. Warnerii Basiliensis Paraclitus et Synodus.

## TOME IX (1934)

Ét. Gilson. Sens et nature de l'argument de saint Anselme. — C. Dickson. Vie du cardinal R. de Courson. — J. Paulus. Le caractère métaphysique des preuves thomistes de l'existence de Dieu. — L. Baudry. Guillaume d'Ockham et Walter Burleigh. — L. Baudry, En lisant Jean le chanoine. — L. Baudry. A propos de la théorie occamiste de la relation. — St. Swiezawsky. Intentions premières et intentions secondes chez Duns Scot. — L. Amoros. Textes franciscains inédits sur la théologie comme science pratique. — A. E. Taylor, *Regio dissimilitudinis*. — D. Sharp. Simon de Faversham *in III De Anima*.

## TOME X (1935-1936)

M. D. Chenu. Grammaire et théologie aux xiie et xiiie siècles. — A. Hayen. Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée. — D. Salman. Algazel et les Latins. — L. Baudry. Sur trois manuscrits occamistes. — G. Théry. Catalogue des manuscrits dionysiens des Bibliothèques d'Autriche. — J. Paulus. Henri de Gand et l'argument ontologique. — F. Stegmüller. Der Traktat des Robert Kilwardby O. P., *De imagine et vestigio Trinitatis*.

## TOME XI (1937-1938)

Et. Gilson. Les seize premiers *Theoremata* et la pensée de Duns Scot. — G. Théry. Catalogue des manuscrits dionysiens des Bibliothèques d'Autriche (*suite et fin*). — J. Bignami-Odier. Le manuscrit Vatican latin 2186. — M. Grabmann. Johannis XXI. *Liber de Anima*. — J. G. Sikes, Hervaei Natalis *Liber de Paupertate Christi et Apostolorum* — J. T. Muckle. Isaac Israeli *Liber de Definicionibus*.

## TOME XII (1939)

P. Courcelle. Étude critique sur les Commentaires de Boèce (ixe-xvesiècles). — G. Théry. Thomas Gallus. Aperçu biographique. — L. Baudry. Le Philosophe et le Politique dans Guillaume d'Ockham. — L. Baudry. A propos de Guillaume d'Ockham et de Wiclef. — A. Combes. Jean de Vippa, Jean de Rupa, ou Jean de Ripa? — A. Combes. Études gersoniennes. — Ét. Gilson. Dix variations sur un thème d'Héloïse.

## TOME XIII (1940-1942)

P. De Lapparent. L'œuvre politique de François de Meyronnes, ses rapports avec celle de Dante.— F. Stegmüller, Meister Dietrich von Freiberg über die Zeit und das Sein. — L. Baudry. La prescience divine chez saint Anselme. — M. T. d'Alverny. Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du xiie siècle. — J. Leclercq, Un témoignage du xiiie siècle sur la nature de la théologie. — J. Paulus. Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence.— A. Combes. Sur les « Lettres de consolation » de Nicolas de Clamanges à Pierre d'Ailly. — M. T. d'Alverny. Le second Commentaire de Thomas Gallus, abbé de Verceil, sur le Cantique des Cantiques. — M. T. d'Alverny. L'obit de Raoul Ardent.

Librairie philosophique J. VRIN, 6, Place de la Sorbonne, Paris (V^e)

# ÉTUDES DE THÉOLOGIE ET D'HISTOIRE DE LA SPIRITUALITÉ

DIRECTEURS
et

ÉTIENNE GILSON
*Professeur au Collège de France*

ANDRÉ COMBES
*Professeur à l'Institut catholique de Paris*

Les *Etudes de Philosophie Médiévale* ont plusieurs fois accueilli, pour en faciliter la publication, des travaux qui portaient moins directement sur la philosophie proprement dite que sur la théologie, et même sur la spiritualité du moyen âge. On peut espérer que nul n'a pris ces efforts de souplesse délibérée pour autant de confusions. Le moment semble pourtant venu de créer une collection où les études de théologie et d'histoire de la spiritualité seront vraiment chez elles, sans que même l'apparence d'une confusion avec un autre objet que le leur fût désormais à craindre.

Telle est la fin principale de la série de publications que nous inaugurons aujourd'hui. La théologie de la spiritualité y trouvera place comme son histoire, et cette histoire elle-même, sans se renfermer dans les limites du moyen âge, se considérera comme libre de remonter jusqu'aux sources scripturaires ou patristiques de la spiritualité chrétienne, ou d'en redescendre le cours, à travers les grandes écoles des XVI^e et XVII^e siècles, jusqu'à l'époque moderne.

C'est le désir et l'espoir de ceux qui ont assumé, pour ne pas faillir à un devoir que leur imposait l'état présent de l'histoire de la pensée chrétienne, la responsabilité de cette nouvelle entreprise, de n'y accueillir que des travaux satisfaisant aux exigences de la recherche historique et respectueux du magistère de la théologie catholique, c'est-à-dire fidèles à la nature même de leur objet.

I. ÉT. GILSON. *Théologie et histoire de la spiritualité.* Leçon inaugurale de la chaire d'Histoire de la Spiritualité chrétienne, prononcée à l'Institut catholique de Paris, le 15 novembre 1943. — Une plaquette in-8° de 27 pages . . . . . 15 fr.

II. H. DU MANOIR DE JUAYE. S. J., *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie.* Un volume in-8° de 594 pages. 450 fr.

III. P.-Th. CAMELOT, O. P., *Foi et gnose chez Clément d'Alexandrie.* Un volume in-8° de 158 pages. 120 fr.

IV. A. COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson,* tome I. Introduction critique et dossier documentaire. Un vol. in-8° de 900 pages.

*Sous presse :*

V. A. COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson,* t. II. *Gerson critique de Ruysbroeck et de l'école de Groenendael.* Un vol. in-8°.

VI. Dom J. LECLERCQ et J.-P. BONNES, *Un maitre de la vie spirituelle au XI^e siècle, Jean de Fécamp.* Un vol. in-8°.

VII. Dom J. LECLERCQ, O. S. B., *La Spiritualité de Pierre de Celle* (1115-1183). Un vol. in-8°.

*En préparation :*

VIII. L. MOURIN. *Six sermons français inédits de Jean Gerson. Etude doctrinale et littéraire suivie de l'édition critique.* Un vol. in-8°.

IX. P. FR. PETIT, O. Praem., *La spiritualité de l'ordre de Prémontré aux XII^e et XIII^e siècles.* Un vol. in-8°.

Imprimerie DE MEESTER, WETTEREN (Belgique).